RAGIP PAŞA
687
831

من كتب الفقير السيد ابراهيم الحسيب
زاده عفى الله عنه

٨٤٠١ ط ١٧

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P. Ş. KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 687

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

٨٢١
٨٢١

٨٢٥

RAĞIP P.
Ka. N.
823

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الأكرمين
قوله الحكمة استكمال النفس الاستكمال مصدر والمصادر قد تطلق
ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق ويراد به المعنى
الحدثي وقد يطلق ويراد بالاسم الحاصل منه والحكمة ايضا مصدر
في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى
كالصور العلمية فان اريد بتعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال
ايضا على معناه الحدثي وان اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال
ايضا على ما يوافقه فيراد بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم
باحوال الموجودات على ما هي عليه وعند ما قررناه يظهر ان ما ذكره السيد
قدس سره من ان هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة علم
لا نفس الحكمة يقتضي اي حمل الاستكمال على معنى ما يستكمل به على المعنى
المصدري والحكمة لا على معنى العلم وهو الشائع فاعترض عليه قدس سره والحق اي حمل
الحكمة على معنى العلم والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية او حمل الحكمة
على معنى الملكة والاستكمال بمعنى ما يستكمل حتى يمكن حمله عليه لا يخفى ويمكن
حمل كل منهما على صور وقواعد ما حمل الحكمة عن قضاياه اما حمل الاستكمال

عليه فبان يقال صح ان تلك الاصول والقواعد اي حصولها
في النفس يستكمل فصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار
لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة يصح اطلاقها على الاصول والقواعد
وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد قوله بتحصيل ما عليه الوجود
اي ذلك الاستكمال بتحصيل احوال كان على تلك الاحوال
الموجود في نفس الامر وتحصيل احوال كان الواجب على تلك الاحوال
واجبا على هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل
ويمكن ان يقال ضمير عليه راجع الى الانسان اي ما كان واجبا على الانسان فعله
من الافعال الحميدة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم و
لما ينبغي ان يعمل وتاركا لما ينبغي ان يترك ويصير بذلك مشابها
للعقول التي كمالاتها العلمية والعملية حاصلة لها بالفعل
ويستعد بذلك للسعادة الاخروية التي هي البهجة والسعادة
الروحانية الباقية بعد خراب البدن وقوله بحسب الطاقة البشرية
يفيد فوائد احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال ومنها انه لا يلزم معرفة
جميع الموجودات في تمامها اي لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان يعمل وان لا يعمل
ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة العلم الى اليقين لكابر على مذهب
من جوز الشدة والضعف في اليقين فخامسها ان يطابقها النفس الا

لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا لها بحسب الشخص وبذل
جهده فيه فلا حرج لمخالفة الواقع وفي قوله ان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها ونعملها فائدة وهي انه متناول للمدبر وهي موضوع
الحكمة العملية حيث اختلفوا في ان موضوعه النفس الانسانية او الافعال
والاعمال من حيث يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا الثاني
على ما هو المشهور اما ان لا يكون تلك المخالطة ههنا بحيث يتصور
وهو ان لا تخالطه المادة اما مخالطة المادة المخصوصة على ما يشعر به كلامه
قدس سره في هذا الموضع على ما لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر
من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب السماء والعالم من الطبيعي
حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الافلاك والعناصر وعلى الثاني بمباحث
علم الهيئة ويبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر فان قلت لا يشكل
بمباحث الهيئة مطلقا بل بوجهين اذ ربما يبحث فيها عن احوال سوى مخالطة
المادة المعينة ... فيها قلت في المباحث المتعلقة بها في الهيئة لا يلاحظ فيها خصوص
المادة قال قدس سره في حاشية شرح المطالع الفلك انما هو مثل ما يعين
عندنا مفهومات كلية مقيد بعضها ببعض حتى صار منحصرا في واحد
بالشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا بحسب تصوره ولو وضع
موضعه جرم لوقف في وضعه مقداره وسائر احكامه واحوالها فيه

موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث انه يشتمل على المادة وما قيل من ان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث التغير او من حيث الحركة
والسكون فالمراد منه ما قيل ان موضوعه هو الجسم من حيث انه مستعد لخروج المادة من القوة الى الفعل او عدمه كما قال
صاحب المحاكمات لا من جهة التغير خروج المادة من القوة الى الفعل ... الرئيس ويعني بالحركة ههنا كل خروج
من القوة الى الفعل في المادة فظهر ان المراد من جهة استعداد الحركة والسكون هو
مخالطة المادة دالا على ما ذكر المراد بمخالطة تلك الجهة
ملا عبد الرحمن

كانت مباحث الفلك الثامن منطبقة عليه ثم اثباته
وقس على ذلك ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى دلالته على ذكر
والحق ان الهيئة المجسمة التي يبحث فيها عن الافلاك
والعناصر عن اجسامها واجرامها والجوهرية مبدء على المباحث
واما القدماء فانما يبحثون في الهيئة عن المقادير والحركات والاوضاع
والاشكال ولا يبحث فيها عن اجرامها وبناء النقض على طريق
القدماء على انه لا يبعد ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت الملحوظة
في هذه المباحث مقادير تلك الاجسام لا اجسامها انها طبيعية
فتامل فان قيل ما ذا تقول في المسئلة المشتركة بين العلمين كاستدارة
الارض مثلا حيث قالوا ان اثبت بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي
وان اثبت بالبرهان الاني كانت من الهيئة قلت على ما قررناه
ان الملحوظ في الهيئة مقدارها دون جوهريتها وفي الطبيعي لا جوهرها
ولا اشكالها والحكم باشتراك المسئلة بين العلمين نظر الى الظاهر
ومع قطع النظر عن ذلك فنقول ان استدل عليها بالبرهان
اللمي كان الملحوظ فيها الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة
والسكون فيصدق ان فيها بحثا عن احوال الجسم الطبيعي من جهة
استعداد الحركة والسكون وهو المراد بمخالطة المادة على ما صرحوا

وفي صورة الاستدلال بالاني لا يخلو هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي فتدبر
وتمام التحقيق ذلك يطلب في حواشينا على شرح الاشارات
قال ومبادي هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها على الصحة للفظ
من جهة الشريعة الالهية وذلك لانها في تقسيمها كلها الى ما يتعلق بالملك
والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم
من الحكمة بل كلها ما اوحاه الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام على ما دل
عليه كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب الشرع وبعض الاحكام
التي خالفت الشريعة انما زادت بسبب لحوق الافكار المتعلقة وعلى هذا
لا يحتاج في توجيهه الشارح الى ما ارتكبه قدس سره حيث قال اي بعض
هذه الامور معلوم من جهة صاحب الشرع **قوله** قدس سره والمثال العام
الثابت بنزول الوحي اراد بالشريعة هنا معنى اخص من الاول **قال** التابع
اي ان مثل المجرد والمادي ومقابلاتها **قوله** يحتمل ان يكون مقابلاتها
معطوفا على قوله ان مثل فيكون العدم والامتناع داخلين في
في الامور العامة ولكن البحث عنهما في مقالة الامور العامة
تطفلي ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين في الامور
العامة فيكون البحث عنهما تطفليا بناء على انهما مقابلا الوجود و
ولما مثل الامور العامة هنا تم هذا التعريف للامور العامة يصدق

ق على الاحوال المختصة بالجوهر المنافي لتلك الاحوال المجرد
والمادي ويمكن ان يقال تلك الاحوال داخلة في الامور العامة
بالمعنى المراد بها اذ المراد بالامر العام ههنا ما لم يفتقر الى المادة
لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه في الفلسفة الاولى والعلم الكلي
على ما [illegible] فانه حيث قسم الالهي المعنى الاعم الى قسمين الالهي والعلم
الكلي ثم ذكر ان المقالة الاولى في الامور العامة فهم منه ان المراد بالامور
العامة ما يبحث عنه في القسم الثاني الذي هو الذي سمي بالعلم
الكلي ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح للامور العامة موافقا
لما اشتهر في الكتب الكلامية نعم ههنا شيء وهو ان العلية
والمعلولية من الامور العامة بجميع التفاسير ولم يذكرهما المص
في المقالة الاولى التي وضعها للامور العامة **قال** الشارح لان
جزء المصدق به كما يقال ان اريد بالتصديق ما هو راي الحكماء
من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان المصدق به على هذا الراي
هو النسبة والنسبة بسيطة على ما صرح به الجمهور وان اريد
ما هو راي الامام من التصورات الثلث والحكم فيتوجه ان التصديق
عند الامام لما كان عبارة عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان
جميع اجزائه بديهيا ولهذا تراه يستدل ببداهة التصديق

ضرورة ان النفس موجودة فحصل فيها ماهية الوجود
يلزم اجتماع وجودين في محل واحد اعني ذات النفس
وهو باطل بالاتفاق اذ يلزم اتحاد الاشخاص
اذا كانا في محل

على بداهة التصور لانا نقول نختار الاول ونقول المصدق
عند الحكيم وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق
عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة ويطلق المصدق
على مجموع الثلثة كثيرا ففائدة التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو المصدق
ولو بالفرض قوله قدس سره قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع
المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس المفهومات
المتصفة بها اي ادراكها بالعلم الحصولي والزم امتناع تصورها
مطلقا لبعده عن الانصاف واما النقض بعلمه تعالى الى بذاته و
وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه مفسر
بحصول صورة الشيء في العقل وظاهر ان هذا انما يتاتى في
العلم الحصولي على ما صرحوا به وعلمه تعالى بذاته وصفاته حضوري
بل النقض بعلمه تعالى بذاته يدل على توهم ان اجتماع المثلين المستحيل
يتحقق في صورة حصول احدهما في الاخر وليس كذلك لان اجتماع
المثلين المستحيل هو حصولهما في محل واحد على ما صرحوا به ثم اقول
الظاهر من الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب عنه
بجوابين احدهما انه لا يتحقق ههنا مثلان لانهما فردان يتحدان في
النوعية وههنا يتحقق الفرد والماهية وفيه نظر لان ما تقرر ان الحاصل في

وفيه بحث لانا سيجيء في دليل كون الوجود مقولا بالتشكيك انما يجري في كون مفهوم الوجود مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات
لا لكون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات فان كون الوجود مختلفا بحسب بالقياس الى العلة والمعلول يقتضي صدق الوجود
على العلة متقدم على صدقه على المعلول فيقال صارت العلة موجودة فصار المعلول موجودا ولا يقتضي صدق الوجود على وجودهما متفاوتا بالتقدم
حتى يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا وعلى ما قررنا ظهر ان كون الشارح لا بد معروف بالتشكيك لا لكون
جزءا منه منظور فيه لا يقال لعل المراد ههنا بالوجود الموجود لانا نقول ح لا يلزم اجتماع المثلين
من تصوره فتامل

في الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل
صورة المطابقة لها فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها
حاصلة في نفس مشخصة وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية كانت
فردا متشخصا ذهنيا لماهية الوجود فهو من حيث انه متشخص
في الذهن جزئي ومع قطع النظر من التشخص كان كليا فيلزم اجتماع
المثلين ويمكن الجواب عن الدليل على هذا التقرير بان الوجود
لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على ما تقرر
في موضعه فلا يتحد في الماهية النوعية وهذا الجواب انما يتاتى
اذا كان المستدل بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع تصور
الوجود في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدل والزام
يقول انه بديهي التصور كالمصنف بناء على انه يسلم كون
مسلم كون الوجود المطلق جزئي الخارجي فلا وثانيهما ان اللازم اجتماع
الوجود الخارجي اي ما كان النفس موجودا خارجيا مع الذهني
اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير مستحيل لان اجتماع
المثلين انما كان مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية بينهما وههنا
يتحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المماثلة لكن اجتماع المثلين معها
محالا هذا ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجود اراد امتناع

لا يخفى على المستدل على تقدير حمل الكلام على المفهومين يدعي بداهة المفهوم
المركب بالكنه والا لا ينتج مطلوبه وهو بداهة الوجود المطلق بالكنه
فيلزم ان يكون جميع اجزائه ايضا كذلك والا لم يكن مفهوم
الوجود بديهيا بالكنه فلا وجه لما اورد على هذا الايراد من
تخصيص الحمل على المفهومين اذ الورود على تقدير حمل على كل واحد
عنهما ايضا والحاصل ان المحشي يقول لا يلزم من بداهة
المفهوم المركب بداهة جميع اجزائه لا يلزم من بداهة هذا
المفهوم اي من كان بداهة اجزائه بالكنه فلم يكن الكلام
في بداهة المفهوم بالكنه وان لم يلزم من بداهة المفهوم
بالكنه بداهة اجزائه بالكنه فممنوع اذ يتوقف على تحصيل تعقله
الكل بالضرورة ولو سلم فهو بعينه ما تركب مما يعبر
عنهما به من غير فرق لعله لذا
امر بالتامل
ملا محي الدين

بالكنه كما ان من قال ببداهة تصوره بالكنه اذ عند تصوره بالوجه
لا يتمثل حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن على وجه يصير ما لاحظه الو
برك الى ما ذكرناه لفظ الما... في قوله فلو حصل فربما ماهية الوجود
فاندفع بقوله مع ان الحكم لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه
الا بوجه ما **قوله** قدس سره لا نقول ليس الكلام في المفهومين
فان قلت على تقدير حمل الكلام على المفهومين ما سقط المنع الثاني فينبغي
ان يحمل عليهما لان المناسب بحال الشارح حمل المتون على وجه يسلم عن الايراد
بقدر الامكان **قلت** على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى واظهر
وكيف يمكن من المستدل دعوى بداهة هذا المركب مع انه لا يسلم
بداهة جزءه على انه يتوجه يرد لخ وهو انه لا يلزم من بداهة هذا المفهوم
المركب بداهة جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه ما
فتامل فيه وقد عرفت ان النزاع في بداهة كنه الوجود **قال** الشارح
لكونه عين المتنازع فيه ومستلزما له **قوله** يعني ان كان النزاع في
الخاص في الواقع وان كان كلام المص لا ... فهو عين المتنازع
وان كان في الوجود المطلق فهو مستلزم له ومشتمل عليه بناء على ان الو
المطلق ذاتي للخاص فمن لا يسلم كون المطلق بديهيا كيف يسلم كون
الخاص المشتمل عليه بديهيا وما ل هذا الاحتمال لمن لا يسلم كون الحجون لان
ان هذا الاستلزام مع قطع النظر عن المنع الثاني

هذا كلت المستدل ومن المحملين ذكر بل التقابل على الحمل الثاني ايضا
لا يلزم من بداهة المعبر عنه بالمركب اعني فرد وجودي وهو
الوجود الخاص بداهة جميع اجزائه التي منها المعبر عنه
بالوجود المطلق وهو المصادف الى المتكلم المطلق
ولا يذهب عليك ان هذا الايراد
على كل من المحملين منع
للمقدمة
التي من دليل المص بعد تسليم ما سبقها فهذا ويمكن الدفع
في كل المحملين بان المراد من تصور الوجود في ... البحث
بديهي بالكنه ولا شك ان بداهة المفهوم المركب بالكنه
وبداهة المعبر عنه بالمركب بالكنه تستلزم بداهة جميع الاجزاء
بالكنه ولعل الامر بالتامل
لما ذكرنا محمد
اسعد الله

لا يخفى ان هذا الجواب مناف لما يفهم مما ذكره هذا المحشي الفاضل بقوله التحقيق قول الشارح لان جزء المصدق به بالبداهة لا يجب
ان يكون بديهيا الى اخر ذكره توجيه تقييد المص المعلوم بالبداهة المقصود اذ المفهوم منه ان الشارح حمل
مذهبه في التصديق هنا على مختار الحكماء لا على مذهب الامام عبد الرحيم افندي

يكون بديهيا ان الانسان بديهي فاراد باستلزامه للمتنازع فيه
اشتماله عليه وتوقفه عليه فلا يرد ان المقدمات مستلزمة
للنتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على استلزامها
للمتنازع فيه **قال** الشارح ان يكون العلم بحقيقته وذلك النسبي
بديهيا **قوله** لا يخفى ان التصور في هذا السؤال بمعنى العلم
وتحققه في ضمن التصديق على ما اشار اليه الشارح فح لا يلزم
بداهة تصور الوجود بوجه ما ايضا فتخصيص الشارح منع البداهة
بتصور كنه الوجود وحقيقته كما في السؤال الاول انما بناء على حمل مذهب
المص في التصديق على مختار الامام وعلى ان هذا المنع مندفع
بان من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان يحصل لهم هذا
التصديق والتصديق لا يحصل بدون التصور اذ المراد بالبديهي ما
يحصل لكل احد حتى من لا قدرة له على الكسب وعلى ان هذا المنع
كما اشار اليه بعض بتوجيه اختيار لفظ التصور على التصديق
هنا ان حمل قوله بل اللازم على انه للاضراب وذلك ان يحمل على
الترقي ويكون المراد ان اللازم ح كون ذلك التصديق بديهيا
ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه ما لمن حصل له ذلك التصديق
ولا يلزم كون ذلك التصور بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا

اذ يكفي في التصديق البديهي تصور طرفيه غير محتاج الى النظر في ذاته
على ما هو المشهور عند الجمهور قال قدس سره سواء كان معلوم الانتفاء
او مسكوتا عنه اقول هذا انما يصح اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية
باعتقاد خصوصية اخرى لانه لا يحصل الجزم بانتفاء المخصص والجزم
بانتفاء المخصص ينافي الجزم بتحقق ما علم اختصاصه او شك فيه
اذ نتيجة الجزم بين الجزم بعدم الاختصاص واما اذا كان زوال اعتقاد
بالتردد في الخصوصيات كما اشار اليه قدس سره لا بالجزم
بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود المخصص لا ينافي الشك والتردد فيما
في اختصاصه ويمكن تخصيص كلامه قدس سره بتلك الصورة بقرينة
ان المصنف لم يتعرض لانه لما سيجيء واراد بالشك مقابل العلم
بقرينة المقابلة فيتناول الظن بل الوهم ايضا ثم ان هاهنا بحثا
لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور فالاختصاص
لا ينحصر في الثلثة المذكورة وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص
بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك في الواقع
اذ يمكن ان يكون هذا جزما غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال هذا الشق يعني الجزم
بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا يتصور النزاع وان تحقق
بالنسبة اليه دون الاخر فيتم الملازمة لما عرفت بل نقول

نقول لا يتصور هذا الشق بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة اليه
احد الاخرين فيتم الملازمة عليه قال المصنف ولما صح انقسامه الى الواجب
والممكن وانقسام الممكن الى اقسامه حتى يثبت الاشتراك
بين الجميع قال الشارح لان المنقسم الى مفهوماته هو المشترك بين المتعين
هذا وان كان مخالفا لما سيجيء ظاهرا لكنه حق لان التقسيم
في تقسيم الكل الى اجزائه او الكلي الى جزئياته وهاهنا لا يتصور
الاول فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتاويل الذي ذكره
ومثل هذا لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي ان مثل هذا لا
يجري في صورة كون الوجود مشتركا لفظيا والحق في الجواب ان التقسيم
على محاذاة ما ذكره قدس سره في حواشي التجريد ان هذه القسمة صحيحة
مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية فتامل قال قدس سره فالذي
لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف
لا اعتقاد الوجود المقيد اقول كلامه قدس سره يدل على ان الشارح
جعل المحمول وهو الوجود في الشق الاول مقيدا بخصوصية الموضوع
وليس كذلك بل بناء ايراد الشارح على ملاحظة التقييد في جانب
فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا السبب موجود ليس هو
سبب ما الخارج عن البحث بل السبب الخاص اي السبب المتصف

بالامكان فاذا زال اعتقاد الامكان وحصل اعتقاد الوجوب زال
اعتقاد السبب الممكن موجود اذ بحسب العنوان يختلف التصديق
ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان الخصوصية هي السبب الخاص المتصف بالامكان
حيث جعل الامكان قيد الخصوصية التي هي في الموضوع وعلى هذا كان الجواب
ان العنوان هو السبب المخصوص بخصوصية كونه سببا للممكن المفروض
لا الخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد
كون سبب ذلك الممكن موجودا وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو
يزل فتامل **قال** الشارح لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي
عقلا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا على ما افاده قدس
سره فان قيل كيف يدعي ان هذا الحصر عقلي مع ان المثبتين للاحوال
ينكرونه وظاهر ان هؤلاء من اهل العقل والتميز وليسوا ممن يحابون
اقول يمكن بان نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ وانهم يعنون بالموجود
الذات التي لها الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود
فما ليس بذات يكون واسطة بينهما **قال** قدس سره وليس كذلك
فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد الخصوصية يريد انا اذا
اعتقدنا كون السبب المفروض خصوصية الواجب ممكنا اي
الممكن فقد زال اعتقاد الخصوصية المفروضة وذلك ظاهر وليس المعنى الخصو

لعل وجهه ان يكون العنوان السبب المخصوص بخصوصية مجرد دعوى المجيب لو سلم فانما يحصل الاقناع لكن ليس بضعيف فتدبر فافهم
محي الدين

حاصل ان دعوى كون الحصر عقليا بناء على ما عنوا بهما وهو ان الموجود ما ثبت له الوجود والمعدوم ما لم يثبت له الوجود والمثبتون للاحوال اذا عنوا بهما ما عنوا بهما لم يمكنهم انكاره واما امكان انكارهم على ما عنوا بهما لا يضر كون الحصر عقليا بناء على ما عنينا نعم يضر كونه عقليا اذا كان امكان الانكار لهم على ما عنينا بهما
حسن

ونحن اردنا الموجود المتصف بالوجود مطلقا والمعدوم ما يتصف بالعدم فلا واسطة فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الالفاظ لا معنويا فان قلت بناء على تفسيرهم الموجود بالذات التي لها الوجود لزم ان لا يكون جميع الاعراض مثل السواد والبياض موجودة وهل هذا الا مكابرة صرفة قلت يجيء ان الذات عندهم هو غير المتعقل بالاستقلال فيدخل فيه جميع الاعراض غير النسبية

صية التي عبر عنها بالواجب تعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد عليه
ان اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجوب لمفهوم
الواجب الذي عبر الخصوصية به لا مغايرة لنفس الخصوصية التي هي محل
النزاع
قوله قدس سره ولا يتوهم ان ذلك ما ذكره ان نقع الكلام
على السند مراده ان المقدمة التي اورد المنع عليها بديهية لا يقبل
المنع في نفسها وليس الباعث على منعها سوى السند الذي
اورده المانع في مقام السند فالمنع انما يتوجه على تقديره فاذا ابطل
اندفع المنع واما اندفاعه على تقدير عدمه فظاهر لا منع للمقدمة البديهية
بلا سند وشبهة اصلا لا يحتاج فيه الى حل الشبهة الموردة في مقام السند
هذا غاية توجيه الكلام **قال** الشارح اذا كان مخصصا بذلك الا
بحسب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجود
معان متعددة كل منها مختصة بماهية لزال اعتقاد الوجود
بزوال اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد بالمختص يجب ان يزول
عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص معتقدا
وههنا الاختصاص معتقد فيتحقق الملازمة ثم باستثناء نقيض التالي
يلزم نقيض المقدم وهو المطلوب وليس حاصل الدليل حينئذ ان الوجود
لو كان معلوم الاختصاص لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية

فافهم
محي الدين

وانت تعلم ان ما ذكره في السند انما ينطبق على منع الصغرى لا على نفي بطلان التالي وتوضيح ما ذكره على ما قرره انا نقول سلمنا انه يجب زوال اعتقاد الوجود
بزوال الخصوصية المطابقة لما في نفس الامر على تقدير عدم الادراك معنى لكن لم لا يجوز عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات
بواسطة عدم مطابقة تلك الخصوصيات لما في نفس الامر بان يكون بعض الموجودات قائما بذاته كوجود الواجب تعالى فيعتقد له خصوصية
غير مطابقة لما في نفس الامر فلا يجب زوال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بالخصوصية منه

لكنه ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس معلوم الاختصاص لانه ليس
بحسب نفس الامر نعم يبقى الكلام في تحقق الاعتقاد بالاختصاص وقد
في حاشيته حيث قال سوكان معلوم الاختصاص ومسلوبه فقولنا ان
اذا كان مختصا بذلك الآخر بحسب اعتقاده في قوة قولنا اذا كان مختصا
بذلك الآخر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه لا يكفي
بالاول لان الظاهر على زعم الخصم وهو الاشعري كما يقول ان للوجود
لذلك يقول بان كلا منهما عين الماهية المختص بذلك الوجود بالظاهر
ان من يقول بان وجود الانسان عين الانسان يقول بان اختصاصه معلوم لان
لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا الظاهر ذلك ولم نقطع
لانه اختصاص الشيء بنفسه انما يعلم ضرورة اذا كان الشيء من جعله
مختصا ومختصا به متصورا بوجه واحد وذلك غير لازم فليتامل قال
الشارح اما اذا كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فصار
حاصل الدليل حينئذ انه لو لا ان يكون شيء من الخصوصيات مطابقا لما
في نفس الامر يلزم ذلك الوجود المعتقد مختصا بما في نفس الامر فيزول
اعتقاد الوجود بزوال اعتقاده لكنا نجد ان اعتقاد جميع الخصوصيات
يزول ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجود له وبما قررنا ظهر توجيه منع نفي التالي
على هذا التقدير وسنده لجواز ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود

اذ للخصم ان يقول سلمنا ان الاعتقاد بالمتغاير يجب ان يزول
عند زوال الاعتقاد بالآخر اذا كان مختصا بذلك الآخر
بحسب اعتقاده ثم قلت لكن منعنا ليس بناء على هذا
الاحتمال بل على احتمال ان يكون اختصاصه مشكوكا فيه والاعتقاد
بما لا يجب ان يزول بزوال اعتقاد الآخر اذا كان
اختصاصه مشكوكا فيه ... اذا كان مختصا بذلك الآخر
بحسب اعتقاده

اي بقي الكلام في قول الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر
بحسب اعتقاده بل على تحقق اعتقاد الاختصاص مع عدم لزوم
اذ اختصاص المختص غير معلوم معتقد ... مشكوكا
وسبق الاشارة ... الى توجيهه
وحاصل ما ... قدس سره في الحاشية ...
للمشكوك ...
معلوم الاختصاص ومشكوكه فلا يحتمل الكلام
ووجه الاقتصار ما اشار اليه
بقوله لا يكفي
بالاول

بخلاف ما اذا تصور الآخر حين جعله مختصا به بوجه الحيوان الناطق وحين جعله مختصا بوجه الحيوان الضاحك
فانه ليس بضروري لتوقف العلم بالاختصاص على معرفة كون الضاحك بل هو مختص
ام لا ولم ... الاختصاص بنسبة تقتضي تغاير المنتسبين فاذا تصور المختص والمختص به بوجه
واحد فكيف يكون الاختصاص ... بالتغاير الاعتباري ولعله
... فتامل

الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها لنفس الامر
بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقد له خصوصية فلذلك
لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية قال الشارح
فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا يخفى ما في هذه الملازمة
من النظر اذ لا يلزم من اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص الوجود
بالجوهر وتوجيهه ما ذكرنا آنفا وبيانه هنا ان المراد فيكون مختصا بالجوهر
بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما اشار اليه
قدس سره وقد علمت وجه الاكتفاء بالاول قال ولا تغفل
العدم كل ما هيته موجود لخاص بها فانه تحمل العدم على رفع الوجود
خروج عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود
بوجود العمرو نسبه العقل الى التناقض وما ذلك الا لفهم
من العدم معنى الجامع للوجود اصلا وصار حاصل الدليل انا نفهم
من العدم معنى الجامع للوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا وقيل زيد مثلا
اما موجود واما معدوم تجوز العقل ان لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي
قصد من لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا بمعنى آخر وما
بان طرف الحصر هو كونه موجودا باحد الوجودات ولو انه مسمى لفظ الوجود
بالجزم هذا الجزم وغير مفهوم الوحدة ولا اللفظ والتسمية عنه

فتامل قوله قدس سره وح اما ان يكون اطلاق العدم عليه بالاشتراك
لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من
والاصوب ان يقال كاطلاق الوجود على معانيه قوله لتوقفه على استقراء
معاني الوجود اقول فيه نظر لان هذا الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المحمول
وتوقف تصور المحمول على امر خارج لا ينافي كون حصر في طرفي النقيض
عقليا اذ الحصر العقلي ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف الى مقدمة اجنبية
الا ان يراد بالحصر العقلي ما لم يتوقف على امر خارج اصلا ويدعى ان الحصر
حصر بين الوجود والعدم لا يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه تعسف
فان قلت لا حاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور المعاني المتعددة بعنوان
مسمى لفظ الوجود فالجواب ان للمستدل ان يقول نحن نجزم بالانحصار
من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يشاكل ذلك ولا بد عليك ان يندفع
المنع الذي ذكره المص على بطلان ما في الشرطية الاولى وما في الشرطية الثانية
وما قيل لا يقال هذا الكلام منه قدس سره بنا على ما قرر في الحاشية التي ذكر
تفصيل المقام حيث قال وان ردد بين واحد من الوجودات لا بعينه
وبين العدم بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات
او لا يكون موجودا بشيء منها فكذلك قطعا لان ما ذكره في تلك الحاشية
توجيه لكلام الشارح وتقرير له وفي هذه الحاشية يكون معترضا على

على الشارح فلا منافاة قال الشارح واما قوله والا لدل
لما ذكرنا في توجيه كلام المص اقول لكن بينهما فرق من وجهين
احدهما ان في توجيه الشارح الاستفسار عن عدم الكلام هل
صدق المعنى او اللفظ وفي توجيه العلامة الاستفسار عن الوجود
وثانيهما ان المقسم في توجيه الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر
من كلامه وفي توجيه العلامة ما يطلق عليه لفظ الوجود وقد عرفت
اندفاع المنع قوله قدس سره وكان التوجيه المذكور منشأ لما ذكره العلامة
المتن فتبصر كلا ستعلمون ثم كلا ستعلمون فيه نظر لان مقصود
ان الوجود الوجود الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص
بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي اذ لا شك ان المعنى المخصوص
زيد مثلا الذي هو عبارة عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي
اصل اللفظ وما هو الظاهر في المشترك اللفظي هو لفظ الوجود لا المفهوم منه
لانه على هذا التقدير لا يوجد الا زيد وحده الوجود الذي ليس مشتركا
بل لفظا هو لفظ الوجود وحاصل كلامه انا لا نسلم صحة تقسيم الوجود
ان اردت بالوجود المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير
الاشتراك اللفظي ومسلم ان اردت به لفظ الوجود اي مسلم
ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود الواجب والوجود الممكن صحيح بمعنى

اما لهذا المعنى او لذلك المعنى لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت لقصد
لان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي عدم صحة انقسام المعنى المخصوص
الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منتف والمنتفي غير لازم
فالترديد في بطلان التالي لا في مقدم الشرطية على ما حمله قدس سره انتهى كلامه
اقول على هذا التوجيه يصير الشرطية لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لما صح
تقسيم الوجودات التي ليست مشتركة لا لفظا ولا معنى ولا يخفى ان التالي لازم
المقدم المفروض اذ عدم صحة تقسيم الوجودات الخاصة متحققة على تقدير
الاشتراك المعنوي ايضا فلم يكن الشرطية لزومية بل اتفاقية وقد تقرر
في موضعه ان الاتفاقية غير معتبرة في القياسات الاستثنائية ولم
يقل العلامة ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا
لا لفظا ولا معنى فلهذا جعل قدس سره المقدم بزعم السائل عدم الاشتراك
مطلقا لا لفظا ولا معنى لانه اذا لم يكن الوجود مشتركا اصلا لم يصح تقسيم الوجود
اصلا فتحقق الملازمة فان عدم صحة تقسيم الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى
فرع تحقق الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى وبما قررنا ظهر ان الشبهة
اي الاشتباه انما نشأت من عدم الاطلاع على ما هو لباب كلامه قدس سره
في جعل مقدم الشرطية عدم الاشتراك مطلقا وعدم الوقوف بصحة المنطق
ونعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون اذ كان مراده الوجود

11

وملخص الكلام ان عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا لا معنى ولا لفظا ان اخذ بمعنى انه حين [illegible] ما ينقسم الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى
فتوجه الشرطية لا يكون لزومية لان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا ضروري في الواقع اما على تقدير عدم الموضوع فظاهر واما على
تقدير وجوده فلان الوجود الغير المشترك اصلا لا يتحقق لم يمكن تقسيمه اصلا ضرورة ان صحة التقسيم يقتضي اشتراك المقسم بين اقسامه اما معنى او لفظا ولا يخفى
ان ليس ولا لازم الاشتراك الوجود لفظا بل هو ضروري الصدق سواء كان الوجود مشتركا لفظا او معنى او لم يكن مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى
الا ان يقول فلا يصح من اخذه معدولة حتى يكون للمقدم مدخل في وجود الموضوع من جهته كان الشرطية [illegible] ضروري وليس بالمنتفي لو لم
اذا كان نفي الاشتراك معنى فقط لم يترتب عليه تحقق الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فلهذا وجه [illegible] الى صدق التالي واذا عرفت هذا علمت ان المقدم اذا
نفي الاشتراك مطلقا حتى يترتب عليه تحقق [illegible] كلام المعترض بان جعل المقدم الى
ومن جهته كان لا بد في ترتب التالي عليه وبصير القضية
لزومية فما ذكره قدس سره توجيه كلام المعترض وتقريره بقدر
الامكان الى الاستقامة والسداد حيث لو لم يلزم ترتب
تحقق الوجود الذي ليس مشتركا اصلا على مجرد نفي الاشتراك
المعنوي فهو التالي لازم للمقدم وخلط بين الاتفاقية
واللزومية وجعل التالي المذكور قبيل اللزومية واعتبر
هذه الاتفاقية في القياسات الاستثنائية كما هو الغلط
من الصواب والله اعلم بالتوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء
مظنونا فيه بما لا ينبغي له في هذا الموضع
والتكلان عليه وبه التوفيق
منه رحمه الله

الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى يا فشيربه وهو المعنى المخصص
بموجود موجود ومن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود
لا المعنى المفهوم على ما اعترف به ح لا يتوجه النظر الذي اورده
العلامة على التوجيه الاول وبينه الشارح بان اللازم
عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا
لا لفظا ولا معنى اذ الظاهر ان اللازم على تقدير الاشتراك
اللفظي هو عدم صحة انقسام الوجود المخصوص بموجود اي عدم
صحة انقسام معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك
اللفظي وعدم الاشتراك المعنوي لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود
وذلك ظاهر بل هذا جعل التوجيه الاول اجمالي الثاني مع انهم حكموا
بورود النظر عليه وعدم وروده على الثاني فالصواب ان يقال اراد
بالوجود الذي لم يكن مشتركا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص بموجود موجود
اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينهما وظاهر ان تحقق ذلك المعنى غير مترتب
على مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير
هو تحقق المعاني الغير المتكثرة في معنى الوجود والمترتب عليه هو عدم صحة انقسام
فورد عليه النظر المذكور ولما كان لزوم ذلك انما يكون لو وجه اذ لم يمكن
الوجود مشتركا معنويا ولا لفظيا وتحقق ذلك المعنى وتبع

لانه التوجيه الثاني هو قول المحشي العلامة والاولى ان يقال
بالنظر الى الاشتراك اللفظي وما ذكره الفاضل في بيان مراده
في التوجيه الاول هو ايضا بالنظر الى الاشتراك اللفظي
حيث قال على تقدير الاشتراك اللفظي
عبد الحكيم

على الفرض المذكور وجه قدس سره كلامه بانه توهم اطلاق المتن الاشتراك
مطلقا اى فى الجملة واللازم على تقدير نقيضه ما هو تحقق الوجود
الذى لم يكن مشتركا اصلا لا معنى ولا لفظا ولما كان انتفاء
ظاهر اللزوم على ذلك الفرض دون فرض نفى الاشتراك المعنوى
فقط فقال على سبيل الظن والتجوز كانه فهم من المقدم
ذلك حتى يصح تفريع ما جعله الباعث عليه فهذا القائل لم يتفطن
لمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا لما هو الباعث له
قدس سره على التوجيه الذى فعله فهذا اخبط فى خبط ولغو ما قال
كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون قوله قدس سره والثانى اشهر لانه ما
ويمكن ان يقال ان المتكلمين نازعوا الحكماء فى تفسير لفظ الموجود والمعدوم
ولم ينازعوهم فى نفس اللفظ الكائن فقسمه الى الاول بالثانى قوله قدس سره
وما اورده بعينه هاهنا الظاهر انه لا بد من كون المنبه به اجلى من المنبه عليه ودعوى
كونه اجلى محل تامل اللهم الا بزعم الخصم قال الشارح ولقائل
ان يقول سلمناه ليس مقصود الشارح تسليمه قال المص اه
ان المسلم ما هو اعم وهو اشتراك الموجودات فى الكون اعم
من ان يكون فى لفظه او فى معناه واما فى كونها مشتركة فى معناه
فغير مسلم وبما قررنا يندفع ما يتوهم هاهنا ان دعوى المص هو اشتراك

لانهم قالوا الموجود هو الذات التى لها الوجود والمعدوم هو المسلوب عنها الوجود فاثبتت ذات يكون واسطة بينهما والحكماء قالوا الموجود هو الشىء الذى له الوجود والمعدوم هو الشىء الذى سلب عنه الوجود فلا يكون بينهما واسطة

اولا فرق بين القول بان الوجود مشترك وبان الكون مشترك [illegible] الا بزعم الخصم [illegible] فى لفظ الوجود [illegible] المقدمات [illegible] مقام النزاع

حاصل السؤال تسليم الاعم ... ومنع وجوده فى ضمن الاخص الذى هو فى معناه
محمد [illegible]

[illegible]

ك الموجودات فى المفهوم من الكون فى الاعيان لا فى اطلاق
هذا اللفظ فقط وعبارته صريح فيه حيث قال ان الموجودات
مشتركة فى هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك المقدمة
ان قيل المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للقول بان
اطلاق الكون فى الاعيان عليها لا يدل على انه معنى واحد مشترك
بينهما لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد بل يكون كاطلاق العين على معانيه
وهو بين قال الشارح وهو اى الوجود المطلق خارجيا
كان او ذهنيا لا يخفى عليك ان قوله اى الوجود المطلق صريح
فى ان المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان
او ذهنيا يشعر بان المراد منه مطلق الوجود فلا يلائم اول الكلام ويمكن ان يكون
وجه النظر الذى اورده الشارح هذا والتوجيه كلام العلامة لان
المراد الوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان
او ذهنيا بيان اطلاقه وشموله وحاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم
الى الخارجى والذهنى ح نقول لو كان المراد زيادة هذا المفهوم
المشترك فيه الكلى فالتقييد لا يمكن ان يكون مستدركا لان هذا المفهوم زائد
فى الواجب ايضا ويحتمل ان يكون هذا وجه النظر اعلم ان ما ذكره
قدس سره من وجوه النظر الثلثة مبنى على حمل كلام العلامة على المراد

[illegible]

مطلق الوجود كما يظهر بالتامل في عبارته وما ذكره في الجواب
عن الوجه الاول يقتضي ان يكون المراد الوجود المطلق وما ذكره في الجواب
عن الوجه الثاني عن الثالث ايضا مبني على ان المراد مطلق الوجود ففي كلامه
قدس سره اضطراب ويمكن ان يقال حمل قدس سره كلام العلامة
في جواب الوجه الاول على الوجود المطلق كما عرفت من كلام العلامة
اشارة الى تخطئة السائل في حمل الوجود على مطلق الوجود وفي الجواب
عن الوجه الثاني والثالث اجاب بطريق التنزل وتسليم المراد
مطلق الوجود فتامل وبما قررنا من ان كلامه قدس سره في جواب الوجه الاول
من النظر مبني على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر لا مطلق الوجود
يندفع ما قيل من ان الوجود المقيد بالخارجي اذا كان مذكورا
كان مطلق الوجود الحاصل في ضمنه مذكورا لا المقيد بهذا والمقيد
بقيد آخر لان هذا انما يرد لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي
والذهني معا هذا والحق ان تقييد المص الماهية بالممكن قرينة ظاهرة
على انه اراد مطلق الوجود اي الوجودات الخارجية والوجودات
الذهنية وكلام الشارح حيث قال لا يقال هذا لا ينافي في الوجود
الذهني اه مبني عليه ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم
الوجود الخارجي ولا مفهوم الوجود الذهني لزيادتها في الجميع حتى الو

جب

١٧

جب وبما قررنا من ان قول الشارح لا يقال هذا لا ينافي
في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره
صريح في ان الشارح حمل الكلام على ان المدعى زيادة الوجود الخارجي
والذهني لا المعنى المطلق الشامل لهما يندفع ما يتوهم ان ادراج
الوجود الذهني في الدليل ليس لان المقصود اثبات كونه زائدا بل
ليثبت به زيادة الوجود المطلق المشترك على ان زيادة الوجود
الذهني لا يثبت به زيادة مطلق الوجود لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد
عرضيا ثم ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو عينه
فلو جعل الدعوى زيادة الوجودات الخاصة على خلاف ما ذهب اليه
الخصم لكان اظهر في رد دعوى الخصم فحمل الدعوى ههنا على زيادة الوجود
الخاصة بعيد بل قد نقل عن سيد المحققين ههنا حاشية للنظر توجيهه
تدل عليه حيث قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق انما الخلاف
في الخاصة كما صرح به في مواضع اخر انتهى كلامه فقد [illegible] المدعى زيادة
مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند المحققين فتامل
قال الشارح لا يقال هذا لا ينافي في الوجود اه اقول لما كان السؤال مما
المجيب ينبغي حمل السؤال على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا [illegible]

وذلك لانه لو كان المجيب غير السائل فاما ان الوجه ... على قواعد البحث او عدم تفطنه لمراد السائل ... فينبغي توجيه السؤال بحيث يترتب عليه جوابه وههنا الجواب بالمنع فلو حمل السؤال ايضا على المنع ... فينبغي توجيه السؤال بطريق الاستدلال فافهم

انه لو حمل السؤال على منع لكون الجواب بالمنع معارضة المنع
بالمنع فينبغي توجيهه بانه ادعى عدم ما ينافي بطلان اللازم في الوجود
الذهني واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول
عن تصوره والتصور هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤ
انما يتوجه بعد تغيير كلام المص واصلاحه بما ذكره العلامة اقول ما ذكره
المعترض في الدليل يرجع الى مقدمتين احدهما ان التصور هو الوجود
الذهني وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور
وجواب الشارح منع المقدمة الثانية بما اشتهر بينهم من لزوم العلم
بالشيء للعلم بذلك العلم وانت خبير بان ذلك انما يكون
في صورة عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا كان صورة
حاصلة في نفوسنا نعلم انها حاصلة لنا وذلك الشيء منصور
فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى وهو المستفاد من النقض الذي
اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور الاشياء
بل كون التصور هو الوجود في الذهن فتامل قوله قدس سره لا نعقل المثلث
مع عدم تعقل وجوده ويمكن ان يجاب عن قبل المص بانه اراد بالتعقل
التصور المطلق كان تحققه في ضمن التصديق ويرجع حاصل الدليل الى انه
لو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها لكان التصديق بثبوت الماهية لنفسها

لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها او مستلزما له وهو
باطل ولكنه تكلف قوله قدس سره وحاصل الاعتراض ما اورده
بعض الفضلاء اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان الوجود عين الماهية
او داخلا فيها لزم من تعقل الماهية تعقل الوجود والتالي باطل
لانا قد نعقل الماهية ونغفل عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية
او داخلا فيها لم يمكن الشك في ثبوت الوجود للماهية والتالي باطل
لانا قد نعقل المثلث ونشك في وجوده وحاصل الاعتراض ان الدليل
الذي ذكره المص خلط احد الدليلين بالآخر فان ما ذكره من الملازمة هو ملازمة
الاول وما ذكره في بيان بطلان التالي بيان لبطلان التالي الثاني ثم
ان الاولى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي للاول ولسلم الدليل عن الخلط
فما ذكر في بيان بطلان التالي ممنوع اذ هو في مرتبة المدعى وبما قررنا ظهر
ان اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء من عدم اتحاد الحد الاوسط
المبني على حمل الدليل على القياس الاقتراني كيف وكلام المص صريح
في الاستثنائي فلا يمكن توهم الاقتراني منه فان قيل يمكن توجيه كلام المص
على وجه يندفع عنه ما اورده العلامة من الخلط بانه اذا تعقل الماهية
وشك في وجودها فلا يكون تعقل الماهية عين تعقل الوجود او مستلزما له
اما الاول فظاهر ضرورة ان العينية تنافي الشك في ثبوت احدهما للآخر

واما الثاني فلان البين بالمعنى الاخص يستلزم البين بالمعنى الاعم
وعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم قلت قد حقق قدس سره
ان الخاصية البين باحد المعنيين انما هي بالنسبة الى الحكم انما يظهر اذا زيد لفظ الكل
قيد آخر وهو ان التصور بهما يستلزم الجزم باللزوم او يفسر التصور بالملزوم
يستلزم الجزم المذكور فتامل قال الشارح فالاولى ان
يحمل المثلث على المتصور انما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن
حمل التعقل في كلام المص على التصديق وح يرجع الى ما ذكره من الوجه
الاول لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق انما يتعارف في التعقل
بالقضية وبمضمونها كما يقال تعقلت ان زيدا قائم وقيام زيد وما تعقل
بالمفرد في التصديق فحمله على التصديق بعيد غاية البعد قال والاولى
ان يقال الى آخره يمكن توجيه كلام المص على وجه يكون عين ما ذكره الاول
لكن فيه تكلف وحاصل تقريره الاول ان لا يحمل المثلث على المتصور بالتصديق
و لا يحمل الوجود عليه لا تصديقا بل تشكيكا وهذا التقرير على وجه يمكن
تطبيق عبارة المص عليه كما اشار اليه بقوله مشتملا على ايراد الشك والعلم
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان الوجود غير محمول على المتصور في نفس الامر
ومحمول عليه بالماهية فيها وهذا مبني على احد الامرين اما تخصيص الوجود بالخارجي
او جعل الوجود بالمعنى المصدري وما الاول فصحيح على اي تقدير كما لا يظهر بالتامل

التامل فيه ويمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو
انا نعقل المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده فالمثلث المحكوم
ليس نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود نفس المثلث ولا داخلا
قال وان اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية فمسلم
لكن الوجود ايضا غير قابل للتعلق الشك كيف والشك انما يتعلق
بما يتعلق به التصديق وهو النسبة التامة الخبرية وان اراد به من غير شك
في ثبوته للمتصور فكان بعينه ما ذكره الشارح وتوجيه كلام المص
مبني على حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق فلا يتجه قوله
نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المص يجب ان يراد به تارة
التصور وتارة التصديق قال الشارح والنزاع فيه الظاهر ان الشارح
اراد ان اللازم منه كون احد الامرين محمولا دون الآخر تغايرهما في الذهن
اي بحسب المفهوم لان مدار المحمول المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى
انهما متمايزان بحسب الخارج فان زيدا اذا اتصف بالعمى وصح ان
فاذا تصور بالجهل فقول الجهل محمول على المتصور والعمى غير محمول عليه لا يلزم
الا مغايرة مفهوم الجهل لمفهوم العمى في الذهن لا انهما متغايران في
الخارج بمعنى ان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر
بل انهما باعتبار الا تمايز بينهما بحسب الخارج وكذا لا تمايز بينهما في موصوفاتها

اعلم ان المتكلمين بعضهم قائلون بالوجود فی الخارج وبعضهم قائلون بعدم وجوده ثم المعقولات الثانية فمن ذهب الی الاول قال بعينية فيه ای فی الخارج والكلام والنزاع فيه مبنی علی ذلك ومن ذهب الی الثانی قال بالعينية فی نفس الامر وقوله قدس سره الظاهر ان النزاع فی كونه ناظرا الی ذلك ولكن من ذهب الجمهور ... فلا احتمل قدس سره لظهور ما ادعاه فلكل وجهة هو موليها م ن

بحسبه ايضا لان ذلك يقتضی ثبوت لكل منهما هوية ثابتة فيه بحسبه
يتميز بها الاخر الا اعتبار ليس كذلك وهذا الكلام من الشارح
مبنی علی ما قيل فی توجيه كلام الاشعری وكان مذكورا فی الشرح الجديد وهو
ان الاشعری اراد بقولهم وجود كل شیء عين ماهيته وليس زائدا عليه
انه لا تمايز بينهما فی الخارج ای ليس فی الخارج شیء هو الماهية ولكن
هو الوجود القائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم لا النزاع
معهم فی ذلك هذه عبارته وما كان النزاع حينئذ لفظيا
صرفا وكان من المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء الاعلام
لفظيا ولم يفهموا ذلك الی الان قال قدس سره الظاهر ان النزاع فی
كونه زائدا بحسب تحقيق فی توجيه كلام الشارح لا يرد عليه هذا
الايراد بان يقال مراده هو انه لا يلزم من حمل المثلث علی المتصور دون
الا المغايرة بينهما بحسب الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون مراده بالخارج
هو نفس الامر واطلاق الخارج علی نفس الامر فی كلامهم كثير شايع ولا
ان المراد بزيادة الوجود زيادته فی نفس الامر لا بمجرد اعتبار الذهن اما
انه لا يلزم من حمل احد الشيئين علی الاخر الا المغايرة الاعتبارية لا
المغايرة بالذات فلان المحمول مثلا اذا اخذ لا بشرط شیء يكون محمولا علی الا
واذا اخذ بشرط لا شیء يكون جزءا غير محمول عليه فالشیء الواحد بالذات يمكن الحمل

اذ عند الحكماء ايضا ظاهر ان لا تغاير بينهما فی الخارج لكونه من المعقولات الثانية الغير المتحقق فی الخارج نعم فالقول بعينية الوجود بحسب نفس الامر فی الذهن لا ينافی القول بالعينية فی الخارج فصار النزاع بين الفريقين لفظيا كما لا يخفی م ن

ای المثلث والوجود مثل حمل المثلث علی المتصور دون حمل الوجود عليه لا يفيد الا المغايرة م ن

ولا التصور اذا اخذ لا بشرط شیء يكون محمولا علی المتصور بالخارج لكونه عينه وان اخذ بشرط لا شیء يكون جزءا غير محمول واذا اخذ بشرط شیء ای الحكم يكون قسماله ومباينا مع الكل ... م ن

ملون محمولا باعتبار وغير محمول باعتبار اخر واما ان المراد بالزيادة هو الزيادة
فی نفس الامر فظاهر وقد صرح السيد قدس سره اولا الوجود غير محمول
علی المتصور اصلا ای بوجه من الوجوه باعتبار من الاعتبارات
فعلم ان المغايرة بينه وبين الماهية مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط
قال المص ولما كان ضمه الی ما اراد بالضم ضم الوجود الی الماهية علی سبيل
ضم المحمول الی الموضوع وصار الحاصل انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا
فيها بمعنی انه يكون الموجودية بنفس الماهية او بجزء منها لم يكن حمل الوجود
عليها ما لا يتماس صدق ما صدق عليها ولكن ليس كذلك اذ قابلية الوجود والعدم
بمعنی امكانهما يصدق علی السواد مثلا وحمل الوجود عليه لم يصدق
المذكور ضرورة ان ثبوت الشیء لنفسه او ثبوت الجزء للكل ضروری سواء كان
محمولا او خارجيا اذ الاول ثابت له ومحمول عليه مواطاة والثانی محمول
عليه اشتقاقا فاذا كان ثبوت الوجود ضروريا فلا يمكن العدم وهذا
لا يرد ما اورده صاحب الحواشی ولا ما اورد الشارح علی ما لا يخفی
قيل والحق مقصود المستدل ليس ان كل ما صدق علی امر يصدق علی ... ما منه
ومن نفسه ومنه ظهر انه لا منع كونه غير صحيح غير مفيد علی تقدير تسليم اذ لا
ان معنی قولنا السواد الموجود انه ليس بمركب من السواد والوجود
لدی الذهن بل التوجيه كلاهما اذا لاحظنا العنوان حكمنا عليه بالحكم الخارجی

اعلم ان الحمل علی قسمين احدهما حمل هو هو ويسمی حمل المواطاة وحمل ذو هو ويسمی حمل الاشتقاق وحمل الاشتقاق وصارح الشمسية لما حمل الاخير من علی الشیء وحده غير من حمل الركن الاسعادی تقليلا للاقسام م ن

حاصل ان هذا التوجيه انما يتم لو كان الوجود محمولا علی الماهية باعتبار من الاعتبارات لكنه ليس كذلك وايضا كما انه بهذا التوجيه يندفع ايراده قدس سره نظر الشارح كذلك يظهر منه جواب النظر ودفعه عن توجيه العلامة لانه اذا سلم ان الوجود لا يحمل علی الماهية باعتبار من الاعتبارات مع ان المثلث يحمل عليها لزم مغايرة الوجود للمثلث مغايرة بالذات ای فی الخارج والذهن جميعا وهو ظاهر عبد الرحيم

لا يذهب عليك ان كلام القائل انما هو بالنسبة الی دليل المستدل يعنی ان حمل المثلث وعدم حمل الوجود لا يدل علی المغايرة بالذات فلا بد فيه القول بانا نعلم من خارج ان الوجود لا يحمل علی المتصور بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فان هذا القول ليس من الدليل فلا يلزم منه عبد الرحيم افندی

لا يخفی ان ما قاله الاولی والثانی لا يدل علی ان الثبوت ضروری بل انما يدل ان علی نفس الثبوت عبد الرحيم افندی

صادق عليه في نفس الامر ثم قيدنا المعنون بنفس ذلك العنوان
او بجزئه اي لاحظنا الموضوع مرة لغرض بذلك العنوان او بجزئه
لا يختلف هذا الحكم اذ التفاوت في الصورتين في الملاحظة لا في
المحكوم عليه مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق الحيوان الناطق الذي
هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذي هو ناطق كذا ضرورة انا
لما لاحظنا شيئا بعنوان مكرر في تبديل احكام الصادقة على ذلك الشيء في
نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيد بالناطق
حكم على الحيوان الناطق الملحوظ كونه ناطقا من بين على الحيوان الناطق
ومن بين حتى يجوز ان يخالف هذا الحكم على الحكم على الحيوان الناطق فتدبر فان
فيه سوق لذلك قوله لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل
للوجود والعدم ثم لاحظته بعنوان الموجود لا يمتنع هذا الصدق
كما عرفت مع وان صح الملازمة لكن لا يظهر بطلان التالي فان قلت
تقييد الشيء بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين احدهما تقييده بما هو هو بان يلاحظ مثلا
الانسان الذي هو انسان كذا ولا ان الحيوان كذا وسلم ان التقييد بهذا الوجه لا يصير
لا حصل الحكم وثانيهما تقييده بما هو ذو هو ولا ريب في ان الحكم على الشيء قد
يخالف الحكم عليه اذا قيد بذو هو لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو
وهو الحقيقة للشيء بعينه السواد قولنا الوجود الخارجي عارض للماهية صادق مع كذب

ب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عارض للماهية
وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد وداخلا فيه الا يكون
في قولنا السواد الموجود كذا تقييد الشيء بنفسه او بجزئه بما هو هو بل بما هو
ذو هو فان كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود قلنا
هذا مدفوع لان المراد من الوجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود في قولنا
السواد الموجود كذا لو كان الوجود عينا للسواد وداخلا فيه لكان تقييدا
للشيء بنفسه او بجزئه بما هو هو فانه مندفع لان التنازع في ان الموجود زائد في
ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الموجود لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما صدق
عليه الموجود هو عين الماهية بلا شبهة ولا مجال للتنازع والمحاقة فيه وتقييد
مفهوم الموجود بالموجود ايضا يتصور بوجهين ايضا احدهما ان يراد بالموجود
الثاني ايضا مفهوم الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا
ان المفهوم من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي
هو زيد كذا ولا يختلف الحكم على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد
بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا
ان الموجود الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك ان الحكم على مفهوم الشيء من حيث
انه مفهوم قد يخالف الحكم على ذلك المفهوم من حيث فرد لنفسه فان مفهوم
الموجود من حيث انه مفهوم صدق عليه بعض احكام الايجابية ككونه من المعقولات الثانية

ولونه من الآثار العامة ونحو ذلك وفي حيث لونه فرد الموجود الخارجي
لا تصدق عليه شيء من الاحكام لا يقال لا امتناع في تحققه في الاعيان لان السواد
في ان المراد بالموجود في قولنا السواد موجود كذا هو المعنى الذي
هو فرد الموجود كذا فلون الجسم عنه يخالف الحكم على السواد من غير تقييد
بالموجود بقيد المغايرة بل لون السواد موجودا اذا كان عبارة عن كونه ذا وجود
بكون موجوديته باعتبار امر زائد على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود
ذاته عين الوجود وبالجملة المقصود من كون الوجود زائدا على الماهية ليس الا ان موجودية
الشيء ليس لكونه موجودا بل باعتبار كونه ذا وجود ومعروض الوجود اما
من الموجود غيره او عينه كما في وجود الواجب لعروضه لنفسه هكذا حقق هذا
المقام ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام
فيما بعد وستتكلم عليه هنالك قال
مع الوجود لا يصدق عليه ذلك ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع
السواد والوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا المجموع
غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود فعدم الصدق مبني
على ان هذا المضموم اليه غير قابل للعدم لا ان ذلك الانضمام مستلزم للتقييد
بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا وعلى هذا التقدير ايضا الموجود قابل للوجود
قال الشارح فانه قابل للوجود المضموم اليه والعدم ثم اعترف بان زيادة الوجود

الوجود فان السواد اذا كان قابلا للوجود فلون موجوديته باعتبار قبول
الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه
اي لون موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار امر
زائد على ذاته لا يلون حملنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه
وكل ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زائد على ذاته لا عين ذاته
للواجب عندهم معنى سوى الموجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد
بقوله ليتحقق الامكان لا يرد عليه بان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة الوجود والعدم استنادا الى الشيء وكون الشيء عين الوجود لا ينافي
تساوي نسبة الوجود والعدم اليه استنادا لجواز ان يكون نسبة
الشيء وسلبه الى نفسه استنادا متساويتين فان الوجود
لونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو نفسه او معدوما بالعدم المطلق الذي
هو سلبه محتمل بالذات والجواب عنه بان المراد من الوجود هو الموجود
فضعفهما غير مخفي عليك ان كنت مصدقا بما ارسلنا اليك من
تحقيق المقام وتوضيح المراد اقول الايراد للشارح التجريد
والجواب للمحقق والايراد الذي ذكره مما اورده الفاضل اللاري
في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه هنا ان النزاع في كون الوجود عينا او
زائدا يرجع الى السواد مثلا هل هو موجود بذاته او بعروض الوجود له لانه

عن مفهوم الموجود كيف وكون السواد عين مفهوم للوجود والمفهوم الموجود
لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير واجب الوجود ويخرج عن الامكان بذلك
وبهذا القدر اندفع ما قيل ليس مراد الاشاعرة بكون الوجود عين الموجود
في ان مفهوم الوجود او ما صدق عليه عين الماهية بل في ان الماهية هل يكفي في وجود
بعينية الوجود او زيادته كيف وكون الامر عينية الوجود عينية الموجود
في الواجب كما ذهب اليه السيد قدس سره لا يجوز الا ان يكون المراد
عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا
ظاهر من تعليقاتي في غير هذا الموضع ايضا لمن تامل فيه واجاد التحرير فهم
ما هو المراد من العبارة قال الشارح فلو كانت مستعدة للوجود والعدم
لو اكتفى بقابلية الوجود لا يندفع ذلك نعم يجاب بالمنافاة الى ما اشار اليها
قدس سره فتامل وانت تعلم انه لو خصص الصادق عليها باللوازم الماهية
لا يندفع المنافاة قوله قدس سره الدليلان المذكوران انما دلا اه اقول يعني ان الدليلين
المذكورين انما يدلان على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود
مشتركا معنويا بل هما يدلان على زيادة الوجود مطلقا سواء كان مشتركا لفظيا
او معنويا بخلاف الدليل الثالث فان تمامه موقوف على كون اشتراك الوجود
افراده قدس سره الوجود الخاص سواء الوجود المخصوص كوجود موجود على الاشتراك
اللفظي لا افراد الوجود المطلق فلا يرد عليه ان تمام الدليل على زيادة الوجود

الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات فردا من
الوجود المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم اقول في قوله
ويمكن تعميم الدليل بحث لان ما ذكره ليس تعميما للدليل المذكور في المتن
بل دليل اخر راسه يدل على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات كما ان
الدليل المذكور في المتن يدل على نفي جزئيته لها ومثل ذلك ليس تعميما
اقول المورد هو الشارح الجديد للتجريد وانما اورد هذا على كلام
قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وعبارته هذه
صريحة في ان المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق حيث قال
القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك
بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما
انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل
على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس الماهية او الخاص
او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده اما المناقشة في
سيما بجنابها انه قدس سره ليس في صدد توجيه كلام المتن وبيان
انه واف بالمقصود وهو الزيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شيء اخر اليه
وتتميمه وتعميمه على احسن النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي اورده
قال الشارح اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي

عن سائر الذاتيات اثبات الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا لها وهو
ظاهر الجواز ان يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود ايضا
اعم منه وايضا اثبات الاعمية موقوف على كونه من الاجزاء المحمولة وهو
ممنوع والمعنى ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب
كل ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير احتياج الى اثبات اعمية الوجود
ثم جنسيته ثم اثبات الفصول المميزة وذلك بان يقال لو كان جزءا
لكل ماهية لكان للماهيات الموجودة جزء آخر موجود ضرورة امتناع تقوم
الموجود بالعدم وكذلك الجزء الآخر وهكذا الى غير النهاية **اقول**
هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم من انه لا يجوز تركب الماهية
النوعية كانت او جنسية من امرين متساويين وح لا بد من تحقق اعم
الذاتيات فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات او يقال
هذا من قبيل التنبيه بالحد على المحدود بناء على ان المراد باعم الذاتيات بهذا المعنى
مذكور في المحاكمات وغيره والثاني اولى لانه لو بنى الشارح الكلام
عليه ينبغي ان يورد على العلاوة اما ورده حيث قال في قوله لو كان
المدعى انه ليس جزءا على ما ستقف عليه ثم لو كان الكلام في الموجود لدفع
احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدره بالحق مذكور في الشرح الجديد
للتجريد وسيجي الايماء اليه في آخر البحث ان شاء الله تعالى قدس سره

لب

مالا ذاتي اعم منه وتفسير اعم الذاتيات صح

سره لا يقال لا حاجة الى قول الشارح بل هو قبيل قول المحشي هذا الايراد
اذ قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله اذ لا ذاتي
اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية الوجود وتوجيه كلامه هو ان الموجود اعم
الذاتيات اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجود مشترك بين
سائر الموجودات وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون
شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان المراد بقوله ذلك بيان اعمية الوجود
فاي سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية تستلزم الاشتراك فلا حاجة
الى ذكره ولست افهم منه انه قدس سره على ما حمل قوله فاورد عليه ما اورد
قول المحشي هذا الايراد ان الشارح حيث فصل قول المص مشتركة
عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء على الاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتي
اعم منه جعل علة لقول المص اعم الذاتيات والحاصل ان المدعى مركب من
احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علله بقوله اذ لا ذاتي اعم منه وثانيهما كونه
من الذاتيات المشتركة وعلله بقوله ولا يخفى حينئذ ورود السؤال وقوله **قوله** قدس سره
لا القول الاعمية يستلزم الصدق بدون الاخص ولا بد منه الاشتراك المعنوي
اقول فيه لطر ان العموم والخصوص صفة المفهوم حقيقة وانما يتصف بهما اللفظ
بالعرض فاذا لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص
لا يقال لعل المفهوم المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود لو كان

فانه لعله يناسب كون الوجود اعم الذاتيات المشتركة ما احتاج الى كونه اعم الذاتيات بحيث يكون المعنى اعم الذاتيات الغير المشتركة

بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود بهذا الكلام لانا نقول
ينبغي للسؤول ان لا يرد للسؤال العموم الوجودي هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج
الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على كثرة معانيه
بالنسبة الى لفظ كا معنا قلنا لا ان يقال مقصوده قدس سره من هذا القيد
لرفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر فتدبر الشارح فيلزم
تركب الماهية من امور غير متناهية مترتبة قبل اقول قيل انه باطل لان المركب
لا بد من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى انتفى المركب
والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وعورض عليه
بان التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي
كما يقال الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني
ما يكون بتحليل محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض
البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم
داخل في التركيب العقلي وان لم يتحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء
بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا
اول وحاصله ان في المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء الى
لجواز ان لا يقف التحليل عند حد معين كما في انقسام المقادير
الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي

الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان الضروري
كون المركب لا بد له من جزء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب
فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز استعماله
على آحاد لغير وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد
ثم لا ان الواحد يشتمل على آحاد لغو لا يكون انا نجوز
كون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد لا تكون من نوع تلك
ض الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام
وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية
المحصلة للشيء متاخرة عن ذلك الشيء اذ وجودها موقوف على اعتبار
الذهن اياها وكذا الشيء يحصل الجزء مثل المقدار المتصل في ذاته ليس
الا البعد القطع والكسر والفرض وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض
للفعل صريح في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال وان لم
ولم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون موخرا عنه
فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية ومنها المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار
مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن اجزاءه بالفعل وحصول الاجزاء
بالفعل ليس الا بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية واما الثاني
فلان الشيء اذا كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا

على الوجود بل هذا الى غير النهاية فلو كان هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء
ولتجزي الاجزاء بالغا ما بلغ فواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا
على الاجزاء بالفعل والا لم يكن فرض واحد واحد من هذه الكثرة بل كثيرا مشتملا
على احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي
تكون باعتبار اجزاء الشيء لا يجوز ذلك الشيء واحدا منها مثلا اذا اعتبر
عشرة بيوت يكون هناك كثرة متناهية تحتها عشرة احاد ويكون واحدها
بيتا واحدا فاذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون هناك كثرة
متالفة من مائة آحاد وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من البيوت
بل واحد جزء من عشرة اجزاء بيت واحد وهو ظاهر واذا قررت هذه فنقول
الكثرة التي كلامنا فيها لما اخذت باعتبار الاجزاء ولتجزي الاجزاء بالغا
ما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء الا لو كان جزء
لكان من تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت ان الكثرة
اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء احدا منها فتامل تفهم قوله الاجزاء
التحليلية كالجنس والفصل موجودة في الخارج بوجود الكل من حيث الذات
نحو الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذ لم تتحقق المادة والصورة الخارجية الا
ففي ضمنها متعددات خارجا ومن قال الجزئية الوجود لا يقول بالماهية الموجودة
بوصف الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد عرفت انه غير متأخر بل قد يتقدم

يتقدم واما الايراد الاخير فحوله ان الاستاد المحقق منع كون البسيط
مبدأ المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له جزء بالفعل ولا يقبل التحليل
الى الاجزاء ايضا فظاهر ان ما ذكره على تقدير صحته يدل على اشتمال المركب على جزء
بالفعل اي جزء لا يقبل الانقسام بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه ذكره
واحد لا ينافي امكان تحليله الى الاجزاء وما مهدنا من المقدمة ان الكثرة اذا كانت
باعتبار اجزاء الشيء لا يجوز ذلك الشيء واحدا منها فاعلم لكن لا يفيد
في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية لم يحصل لم يكن كثيرا
من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون بحسب القوة وما يحصل منه يكون واحدا
حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة ولكنه يقبل التحليل والكثرة ففيما ذكره جمع خلط بين ما
بالقوة وبين ما بالفعل فتامل قال الشارح هذا اذا كان المدعى
قيل قوله التحقيق يقتضي بعكس المراد اذ المدعى لو كان ان الوجود
ليس جزء الجميع الماهيات لتم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزء الجميع الماهيات
واذا كان الكلام على تقدير كون الوجود جزء الجميع الماهيات لايراد النظر المذكور وهذا
ظاهر ولو كان المدعى ان الوجود ليس جزء البعض الماهيات لكان رفعه ان يكون جزء
لبعضها فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود جزء البعض الماهيات دخوله
في الفصول الموجودة في تلك الماهيات اقول انه من العجائب اذ كلام العلامة
صريح في ان المراد من قوله ليس جزء الجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي

فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات تركب الاجزاء الغير المتناهية
وكذا قوله انه ليس جزء البعض ما صرح في السبب الجزئي وكان نقيضه الايجاب
الكلي فيتم الدليل وذلك ظاهر من مختصرات كتب الميزان فضلا عن المطولات
قال الشارح اما لو كان المدعى انه ليس جزء البعض فلا يتم هذا الدليل في ذلك
لان نقيضه انه جزء الجميع لو كان جزء الجميع حتى للفصول لزم ما لزم اقول في هذا
تامل لان هذا الكلام على هذا التوجيه يصير كلا للافادة اذ لا يتصور من عاقل القول
بان مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف وح يلزم انحصار المفهوم
في الوجود فتامل فيه بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا على الماهية النوعية والجنسية
بل اطلاق لفظ الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل
بل كل مفهوم ماهية نوعية بالقياس الى حصصه قال الشارح يحتمل
ان يكون صدق نقيضه بفصل وقد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو الكون
الوجود داخلا في الجميع لكون الخلاف في البعض لا تناقض في قولنا الوجود
ليس داخلا في جميع الماهيات بل هو داخل في بعضها فتدبر اقول قد عرفت
انت ايضا ما عليه قال الشارح في قوله لو كان المدعى انه ليس جزء اقول
لعل كلام العلامة معناه ان الدليل تام على هذا التقدير اي التقدير
تسليم الاشتراك بضميمة ما في المقدمات وهو ان الوجود عين الذات بناء على ما هو
المشهور من لفظ تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فتامل وفي قوله قدس سره

الكلام

لا الفصلية

ولعل مراده ابطال الانحصار فانه لا يحيط مفهوم لم يكن الوجود داخلا فيه بالتمام فالاظهر
يحتمل ان يكون اشارة الى ان القول بان مفهوما ما جزء لا يتصور من العاقل
اذا كان بصدد الاثبات واعتقاد انه كذلك واما اذا كان
فارضا لشيء ويحكم عليه بحكم على تقدير فرضه فلم لا يجوز ان يتصور
فيه ذلك بل الاولى منه ان يحمل الكون اشارة الى انه
لا يلزم ما ذكره من الانحصار وانما يلزم ذلك اذا فرض الوجود
عين جميع الماهيات ولم يفرض ذلك وغاية ما لزم
ان فرض جزء تركب الماهية من اجزاء غير متناهية لا غير
منه تحمل

لكن لا مطلقا بل اذا قصد نفي تحقق القضية واما اذا قصد نفي الحمل
عن الموضوع اي عن كل واحد من افراد الموضوع فالتناقض ثابت
جزما عبد الحكيم قدس سره

اشارة الى رد فان الشارح في هذا المقام ان كان ما نقله العلامة
ان يستند الى المذهب الغير المشهور لا يرد ان العلامة
ان الدليل تام على المذهب المشهور ورد عليه المنع
على خلاف المشهور فلا يتجه عليه المنع الذي اورده الشارح
لكاتبه سلمه الله

قدس سره ولا شك ان هذا الجيب لفظة لا يتم ايضا اشارة
الى ان مراد الشارح اتمام الدليل المذكور في المتن بان الجنس
على جزء المشترك والفصل على جزء المميز وان كان هذا الكلام توجيها في المتن
لا ركاكة وايراد بدليل آخر من عند نفسه كما هو المتبادر من الشرح في بادي النظر
قال قدس سره لا حاجة في اثبات التركيب الى اثبات الفصل بل
بناء على ما مر من قول الشارح عند قول المص ولانه لو كان داخلا في
في الماهيات الممكنة اي الموجودات بناء على ما يدل قوله بعد ذلك بسطر
ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم وقوله قدس سره في الحاشية
الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود فهو مبني على حاجة
الضميمة الى الماهيات الممكنة ولا يلزم الاشتراك ح بل المنع فقط
ولذا قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك محذور
بل المحذور ح لزوم الاشتراك قوله قدس سره وتوجيه كلام العلامة ان
ظاهر كلام العلامة انه بعد تسليم كون الوجود جنسا منع التركيب
لكونه جزءا وهو ظاهر الفساد لكنه توجيهه قوله قدس سره لا بد في عدم
عروض الوجود للماهيات اقول كلام الشارح مبني على حمل الماهيات
في قول العلامة غير عارض لشيء من الماهيات على الماهيات الممكنة على ما يدل عليه
سوق كلامه مع ان اطلاق لفظ الماهية على الواجب غير متعارف عندهم وقصد

ما اثبتنا تصريح بما علم ضمنا من كلامه وكون الوجود غير عارض لشيء
من الماهيات الممكنة او ثابت تميزها عما عداها لا وجه لكون الماهية
الممكنة بحيث لا يعرض الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة
لغوا محضا والحمل لا وجه له لا يرد على الشارح بان هذا مشترك بين الواجب
والممكن نعم يبقى ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود ان يحصل الامتياز
في الممكنات بهذه الصفة وههنا كان الامتياز بهذه الصفة
من جهة التقييد بالموصوف فتدبر وقيل اول هذا بناء على توجيهه قدس سره
للمنعين المذكورين ظاهر واما الشارح فقد حمل كلام المحشي على ان منع
الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب وتوجيه كلام المحشي حينئذ
هو انه لا يلزم مشاركة الواجب للممكنات في جنس ما امتيازه
عنها بفصل لانه ذاتي في الممكنات وعرضي في الواجب وهذا القدر
يكفي في الامتياز سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز لكن لم لا
يكون امتياز الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي لا بد له
من دليل والتوجيه بهذا الوجه كان احسن لان مراد كل من المنعين على هذا
التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض الوجود للواجب قول المحشي سمّاه
هذا التوجيه **قال** الشارح ثم قول او جعل مرجع الضمير ما دفع
عن العلامة ثانيا بقوله وفيه نظر تعرض لدفع الاولين بقوله او

حسن لو لم يقيده بالكاف ... كما قاله قدس سره ولكان الى التدبير
اشارة الى انه قدس سره انما بنى ايراده على ان لم يجرد الصفة
عن التقييد هربا عن هذه الركاكة عبد الحكيم

ل فهذا الكلام متعلق بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا كما لا يخفى
هذا ونتعلم انه تم توجيه ايراد العلامة على هذا التوجيه
انما لو تم اذا جعل المدعى رفع الايجاب الكلي **قوله** قدس سره لم لا يجوز
ان لا يقتضي شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان يقال سلمنا انه يقتضي
الدخول او اللادخول لكن لا نسلم انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا
في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهية واللادخول
بشرط كونه في تلك الماهية وقيل ان مراد المستدل من الاقتضاء
هو الاقتضاء التام فلا يجب معه الا منع الاقتضاء واما بعد تسليم الاقتضاء
الذي ادعاه فلا مجال للقول بانه يقتضي العروض في البعض والدخول
في البعض لان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود
عارضا لبعض وداخلا في بعض وهو باطل فهو مدفوع لان المستدل لو اراد
بالاقتضاء الاقتضاء التام لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو
اعم مما ادعاه المستدل ولا تم بعد تسليم ما منعه يمنع الاقتضاء
التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث شايع لا قصور فيه **اقول** ولا يخفى
ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام حتى يترتب عليه
والاتفاق وهو ايضا معترف به والمحشي العلامة قدس سره منع الاقتضاء
التام وبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع لغير منعه متضمن لمنعين لان

ان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او بتحقق
الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج في كلام
قدس سره وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراده لغرض اصلا قال المص
كونه ممكنا قيل هذا ليس مراد بامكان الوجود امكانا بالنظر الى ماهية
الواجب بمعنى ان ثبوته للماهية بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان
هذا غير لازم من الافتقار الى الماهية ولانه لو صح هذا المعنى لكان باقي المقدمات
في اثبات المطلوب لغوا ويكفي حينئذ ان يقال فلا يكون ما فرضناه واجبا
هذا خلف بل المراد امكان ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو
ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس محاله عين خارجي بل هو من المعقولات
الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود ولانه كما ان ثبوت الشيء
لذاته يتصف بالامكان ويفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره
يكون كذلك فمحصل الدليل ان الوجود على تقدير قيامه بالماهية مفتقر
الى الماهية فيكون ثبوته للماهية بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته
مفتقرا في ثبوته للماهية الى علة فعلته هي وعلى هذا التوجيه لا يرد ما اورده بعض
المحققين في هذا التوجيه الزائد لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام من ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا كان ذلك
الشيء يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف فلم يكن هناك

ممكنا

ب بدون علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الشيء
لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة
تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به
احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا
بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة تجعله متصفا به فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة
الى علة اذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود
ولم يجز ان لا يتصف لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان
العلة ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك
طرفان متساويان فاي حاجة الى علة ترجح احدهما وما يقال ان الواجب يقتضي
ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا وذلك لان اتصاف الواجب تعالى
بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري
ولا يمكننا الحكم بافتقار وجوده الى العلة اذ لاحظنا ذاته موجودا
لكن اذا لاحظ الذهن وجوده تعالى ووجوده مفتقر الى في ثبوته له تعالى
الى ماهيته تعالى فيحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب تعالى محتاج الى
الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب تعالى ليس ضروريا بالنظر الى

الوجود

بل حكمنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا للمهية يحتاج الى علة فيلزم الدور
وما قيل في الجواب من ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك
الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو هو او ما يشبه ذلك
لا يستغني عن العلة فان الا لا يحتاج الى ما يجعله اياه اما في كونه او الى الغير
فيحتاج الى غيره وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات
واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء
بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره
فارتباطه به اما لكونه ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود
على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير فهو مدفوع لانه ان اراد
ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف ذلك الشيء سواء كان ذلك الاتصاف
ضروريا او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظاهر البطلان لان من قواعدهم المقررة
هو ان علة الاحتياج هو الامكان وايضا الضرورة منافية للحاجة الى العلة
فان كان الاتصاف ضروريا فما الحاجة الى الترجيح وما معنى الترجيح وايضا
الم تر ان الحكماء بانفسهم محتجين في اثبات الصانع تعالى
الى نفي الاولوية الذاتية عن الممكن لو كان مغايرة الصفة للموصوف
سواء كان الاتصاف ضروريا ولا عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا
الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف

اي اسم اردت تسميته بذلك الثبوت فيتم كالحمل والاتحاد

الماهية بالوجود سواء كان الاتصاف اولا لم يحتاج الى علة وعلته
لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود لكونه
موجودا بالوجودات المتعددة فيكون موجود الغير غيره وننقل الكلام
اليه الى غير النهاية ما قالوا في اثبات الصانع جل ذكره وان اراد ان كل
ما يغاير الشيء فان اتصاف الشيء وثبوته له البتة يكون ممكنا فيحتاج الى
وليس في كلامهم هذه الدعوى ولا عما يدل عليه عين ولا اثر وايضا لو
ان كل ما يغاير الشيء يكون اتصاف ذلك الشيء به ممكنا لكان كافيا
في ان وجود الواجب ليس زائدا عليه لان كل ما هو وجوده زائد عليه يكون
اتصافه بالوجود ممكنا على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي
المقدمات دخل في البرهان **اقول** الايراد الذي نقله اولا مذكور
في الشرح الجديد للتجريد والجواب الذي ذكره منقول عنه لكن الوجوب
ليس من حيث كونه ممكن الوجود في نفسه بل من حيث الثبوت للذات
وظاهر كما ان الشيء يصير باعتبار الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك
يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا باحدهما ولكن هذا القائل وجعل
الوجود في نفسه بمكان ثبوت الشيء لذاته والحمل على ثبوت الشيء
لنفسه اجنبي عن البحث وكان غير مستقيم في نفسه الا بتكلف لا يخفى عليك
ما في هذا التبعيد ثم الايراد الثاني الذي ذكره الشارح الجديد للتجريد وما اجاب

حيث قال في جواب السؤال ثبوت الصفة للشيء وقيامها به وان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشيء الموصوف بها لكنه بالنظر الى الصفة ممكن وحصول الشيء لا يتصور لكونه واجبا بالنظر الى الشيئين بحسب في نهاية اذا كان واجبا لذاته النظر الى احدهما لكونه منشأ اللزوم المخصوص واذا كان واجبا بالنظر الى الآخر ايضا بحسب انه لكون الآخر منشأ اللزوم فيلزم توارد العلتين على معلول واحد هذا كلامه ولا يخفى عليك ان ما ذكره هذا القائل مذكور مع البرهان عليه منه رحمه الله تعالى

وما اجاب عنه جواب للخطيب الرومي نقلا عن السيد الشريف رحمه الله تعالى في صدر الجنان
في حاشيته على التجريد وهذا القائل قد انتحل عنه اقول في دفعه ان الاعتراض
المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا لذاته اي نظرا الى ذاته
ولا شك انه ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى العلة وما ذكره من كونه ممكنا نظرا
الى الوجود ان اراد ان الوجود يقتضي امكانه الذاتي فذلك هو الاتصاف
بالغير الذي يطلبه وان اراد ان الوجود عدم اقتضاء الوجود وجود
الاتصاف ولا عدمه فذلك هو لا كان بالقياس الى الغير وهو
الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب الذاتي ضرورة انه لا شيء من الا
تقتضي وجود الواجب ولا عدمه فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت
في الجواب عن ايراد الشارح المذكور ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى
والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فلا يكون واجبا والقول بان الممكن
في وجوده يعني الى الغير والنسبة من الامور العينية ففيه ما فيه ثم الجواب
الذي نقله وزيفه ما ذكره الا ان المحقق في حاشية التجريد واختار الشق الثاني
الذي اورده عليه اقول كلامه رحمه الله تعالى مبني على ما ذكره قالوا ان الذاتي لا يعلل
وان توسط الجعل بين الشيء وذاته اذ ذاتيه غير معقول واما العرضي فمعلل
اما بنفس الذات او بالغير حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل وما اولا
وايضا لو تم لم فالجواب عنه اللازم امكان الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف

لان عدم كون النسبة من الامور العينية هو مذهب المتكلمين في مذهب الحكماء القائلين بوجود المقولات السبع في الخارج والنسبة ...

ف وهذا لا يقتضي امكان الواجب اذ لعله واجب نظرا الى ذات
كما قال الاشاعرة فيحتاج الى الاستفسار عن علته الى اخر الدليل الذي ذكره
قال المص لان المفيد للوجود لا بد ان يكون موجودا قبل وجوده
ثم قال ان ماهيته تعالى مفيدة لوجوده فقد قال بانه وجوده عين ماهيته
حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء الا كونه بحيث يترتب عليه الآثار
ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه مترتب
على ذاته تعالى وهو انه منشأ لتلك الآثار ومفيد لها في الممكنات
فان آثارها يترتب على وجودها واذا علمت هذا فما ذكر ما يأتي لك
ان ذات الواجب اذا فرض منشأ الوجود لكان هو بذاته على
التقدير منشأ الاقوى الآثار واتمها وهو الوجود الواجبي فيكون ذا عين
وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من متفرداتنا التي لم يأت بمثله في
المقام احد ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء العظام الاعلام
اقول انهم فسروا الوجود بمبدأ الآثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت
فذات النار هي المؤثر وفيها صفة انتزاعية لكونه مبدأ الآثار فالفرق بين
ومبدأ الآثار في النار بحسب الذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر
وبين مبدأ الآثار انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان انه تعالى من حيث كونه مؤثر
مؤثر موجود ومن حيث كونه مبدأ الآثار وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان

ع ما ثيره في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة بينهما بالذات
وفي ما ثيره في ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدأ الاثر
في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التأثير فيه من غير استناده
الى مبدأ الاثر وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة مجرد القول
بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود بمعنى
الوجود ليس مع المؤثر بل منشأ التأثير ولعلهم لم يجعلوا تأثير الذات من حيث
هي مستندا الى شيء هذا والحق ان تأثير الذات من حيث هي مستند
اما لذاته او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته
فالذات مبدأ التأثير فكان نفس الوجود فالذات من حيث هي مؤثرة
في ذاته لذاته وهذا الكلام حق مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق
قال الشارح فيفيد غير الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام في الواجب
لا يجوز ان يكون مفيدا لوجود نفسه وايضا بعد التخصيص بالغير كيف يصح قوله
وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا قوله قدس سره وان كان التردد في مفهوم
اقول على هذا التقدير يمكن اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلقا
والوجود المطلق عارض للواجب ايضا اللهم الا ان يكون المراد الوجود
المطلق يقتضي عروض افراده للموجودات وفيه تعسف قال الشارح
لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول اقول هذه المقدمة مما لا حاجة اليها

البرهان لما ذكره المصنف لا سند له بل تام على هيئة الشكل الثاني
ينتج المطلوب من غير حاجة الى هذه المقدمة لانها ليست الا لصغرى
ولا لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج ولفظ غير مستعمل بمعنى السلب
فتامل قال الشارح وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لا ممكن قول
وفيه بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود
الخارجي والتجرد لكونه عدميا يمتنع علته لوجود الخارجي فلم يكن ممكنا
حتى يحتاج الى سبب والظاهر مراد المصنف هذا فلا يتوجه النظر ولو اريد امكانه
بالقياس الى وجوده الذهني نقول اللازم افتقار الواجب في ثبوت صفته
الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني نقول اللازم افتقار الواجب
في ثبوت صفته الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي
ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكيف الاحتياج في الوجود الذهني لصفته
ويمكن الجواب بان مراد العلامة عن امكانه امكانه باعتبار ثبوته للذات
واتصاف الذات به اذ لا شك ان الاتصاف بالنسبة تفتقر الى الطرفين
فلا يكون واجبا لذاته بل كان ممكنا لا بمعنى انه ممكن الذات بل بمعنى انه يصح ان ينظر
الى ذات الاتصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب
لانها عين الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد لذاته فيكون غيرها فيفتقر
الواجب الى سبب منفصل ان تعلم هذا التوجيه لكلام العلامة

غير ما فهم الشارح حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن
العدمي لا يفتقر الى سبب ثم اجاب بان عدم سبب الوجود سبب للعدم
وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف كثبوت الوجودية
يفتقر الى سبب وجودي وليس سببه عدم سبب ثبوت الصفة الوجودية
قال ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه واجب الحصول لغيره **اقول** المجرد
يكون باعتبار وجوده الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصوده هنا اذ من قال
يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم افتقار
الوجود المجرد في الذهن الى سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات
يحتاج الى سبب منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق
في الجواب ان يقال ان المجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير وذلك
لا ينافي امكان النظر الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن ويمكن
حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون المجرد ممكن الثبوت
للذات في نفسه ويحمل وجوب الحصول لغيره على ان الغير قيد للوجوب
ويكون متعلق الحصول مقدرا اي للذات وعلى ان يكون قيدا للحصول والمراد
بالوجوب الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض
هو ان الوجوب بالغير لا بالذات لكن ما كتبه قدس سره من ان الوجود
على قسمين يلائم التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض

ضرورة الوجوب ولا لامكان حمل كلامه على انه اراد بكون المجرد واجبا انه
واجب الثبوت وممكن الثبوت للذات على ما عرفت انفا فتدبر
قوله قدس سره الوجود عندهم على قسمين وجود الشيء في نفسه وفي نفسه لغيره
لان حمل كلام الشارح على ان وجود المجرد في نفسه ممكن وان كان ثبوته
للواجب وعروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان المجرد عدمي فوجوده
في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ان وجود المجرد في نفسه ممتنع لانه
عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب واجب لا حاجة الى العلة
لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته لغيره بل مقصود الشارح ان ثبوت
المجرد لذات الواجب وان كان بالنظر الى ذات الواجب واجبا
لكن بالنظر الى ماهية المجرد يجوز ان يكون ثابتا للواجب ويجوز ان لا يكون
ثابتا وكل ممكن الثبوت يحتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوته الممكن
ثبوتا في ذاته او ثبوتا لغيره فمراد الشارح بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته
سواء كان ثبوته في نفسه او ثبوته لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون
ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل في ذاته ممكنا فافهم **اقول**
فيه بحث اما اولا فلما علمت ان ما اورده الشارح من الاعتراض لا
وجوابه يدل على انه حمل امكان المجرد على الامكان الذي هو عدم المجرد
ولهذا قال وسببه عدم سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام على العدم

ان يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين الواجب
فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب لكان مقتضى الوجود
والمفروض خلافه واما ثانيا فلان هذا الكلام وان دفع وجوب ان يقتضى
الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه غير قابل الدليل و
جعل فيه سبب التجرد الذات فح لم يلزم الواجب فى تجرده الى
منفصل على ما ادعاه المستدل ولو صحح ان هذا الكلام مستعرب بتسليم الحر
وجب الثبوت للذات نظرا الى الذات وبعد تسليم انه ذاتى
نظرا الى الذات كانت الذات سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب
عدم تسليم ذلك من الخصم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان
ذلك الغير هو الذات وغيرها وذلك لا ينافى امكانا بالذات
على ما قررنا واما رابعا فلان ثبوت التجرد فى نفسه انما يكون ممتنعا لو اريد
ثبوته فى الخارج اما لو اريد ثبوته فى نفس الامر فلا فان قلت ثبوت الصفة
للشيء لا يقتضى وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج الواجب
فى الاتصاف بالتجرد الى شيء والاحتياج فى وجود الصفة فى نفسها الى
غير محذور قلت قد صرح الشيخ فى الفصل الخامس من الهيات الشفا بان ما لا
موجود فى نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء قوله وقد سره فى بعضهم
قد فصل هذا المقام بحاول الاثبات ان الوجوب والامكان والامتناع

ح انما يكون كيفية لنسبة الوجود الى الذات اى الوجود الذى هو موجود
الذات به فان كان ذلك الوجود فى الواجب ما هو عينه لا المطلق فاعتبار
الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سائر اللوازم
اللازمة له تعالى وليس فى هذا الاعتبار فائدة بل اقول قد يحمل كون الذات
مقتضيا للوجود على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه
موجودا بالوجود المطلق متصفا به بناء على انه لو حمل على هذا لزم ح عدم صحة
المعنى للواجب كون الواجب موجودا مرتين مرة بالوجود الخاص
الذى هو عينه ومرة بالوجود المطلق والقول بان الواجب وان كان
عين وجوده الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما وجوده هو الوجود
المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق مردود بان
ح يكون مثل كالسائر الممكنات فى ان موجوديته بعروض الوجود
لا بكونه عين الوجود الذى هو مذهب الحكماء والاشاعرة بالوجود الخاصة
بناء على ذلك الحمل وح فما ذكره فى الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود
فى نفسه الى غيره احتياجه فى كونه فردا للوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد
مثل احتياج فى نفسه الى المحل ليس فى كونه فردا للسواد محتاجا اليه لان السواد لا
بالمحل اى ليس سواديته موقوفا على المحل وان كان موجوديته موقوفا عليه هذا
ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق اقتضاءه لا اتصاف

لسنقا اي اقتضائه كونه فردا للوجود المطلق وانما يلزم كون الواجب
موجودا بتن لو كان موجوديته باعتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك
بل موجوديته باعتبار كونه عين الوجود الخاص يعني ان ترتب الآثار عليه انما باعتبار
هذا الوجود ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتب واما الوجود فهو صفة
من صفاته وعارض من عوارضه وهو بذاته متصف به اي الواجب تعالى
بذاته بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض وهذا معنى الوجوب
بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها بواسطة الغير اقول
ما ذكره من اول الحاشية الى قوله ويمكن ان يقال مذكور في شرح الجديد
للتجريد سوى قوله ومع ما ذكره في الجواب غير تام ودفعه بان كل ما له
مدخل في وقوع شيء كالوجود الخاص فله مدخل في اقتضاء شيء
ان الاقتضاء فرع وقوع المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص
صدق المطلق عليه والتنظير بفردية السواد للمطلق ليس مما نحن فيه اذا
المطلق ذاتي لفرده فلا يتصور هنا اقتضاء وانما يستقل في اقتضاء
عدم الافتقار الى الغير اصلا بالذات ولا بالواسطة والمنافي في العبارة
بعد وضوح المراد ليس بشيء اقول يمكن الجواب عن قوله قدس سره لان
كل وجود خاص فانه يقتضي صدق المطلق بوجه الغير وهو منع كون
الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز ان يكون المطلق ذاتيا

ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود الخاص سوى الحصة
فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا مستندا
الى غير معروضه واما ما ذكر بقوله ويمكن ان يقال فماخوذ كله من كلامه
في تعليقاته على الشرح المذكور قال المص وعن الثاني بانا لا نم عروض
الوجوب بل الوجوب عين ماهيته اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل
الثاني اذ الاستدلال ليس موقوفا على كون الوجوب عرضيا
له تعالى بل بناؤه على ان الاضافة بين الذات والوجود كان يقتضي المغايرة
بينهما فعلى تقدير الاتحاد بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب
له تعالى سواء كان عينا له او عارضا له بل المتعين في الجواب اما منع
اللذات وذلك لا يمكن او منع كونه اضافيا واما منع كونه عرضيا
فمنع لمقدمة لم يدعها المستدل فتدبر قال قدس سره فلان فصل ماهية
ان كان ماخوذا في مفهوم اللفظ قبل قولي وتفصيله انه يكون كل الاشياء
مختلفة بالحقيقة لا اسم واحد ومعنى واحد وذلك لما ان تلك الاشياء
غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على حدة لكنها لكون مشتركة
في معنى واحد فوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك اسم لها اتب لبيانها فانها
غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها مشتركة
في معنى واحد هو التفريق للبصر وضع للجميع باعتبار هذا اللازم لفظ

فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم منه
لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب مختلف اذ يترتب على
على بعض المراتب التفريق اكثر مما يترتب على البعض الآخر وهذا هو
المعنى من الاختلاف بالضعف والشدة واما لان لتلك الاشياء نسبة
الى غاية واحدة فيوضع لتلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية
اسم فيكون تلك الاشياء مشتركة في هذا اللفظ باعتبار تلك النسبة
والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة في معنى النسبة الى الغاية
الواحدة كقولك صحي للدواء والرياضة والقصد فانها مشتركة في النسبة
الى الغاية المخصوصة وهي الصحة لكن تحقق الصحة في ضمن بعضها وترتبها
عليه بالجملة المعنى الحاصل في الذهن عن تلك الامور المختلفة واحد
لكن تحققه في الواقع مختلف فالاتحاد في المفهوم والاختلاف في التحقق
والترتب الواقعي او لان لتلك الاشياء مبدأ واحدا فباعتبار نسبة تلك
الاشياء الى المبدأ يطلق عليها اسم الواحد الى غير ذلك مما يطول
الكتاب بذكره والمحصل ان مدار التشكيك ان يكون هناك امور
مختلفة يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد اي يكون كلها بحيث يعرف
بهذا العنوان فالموجود في الذهن من كل منها لا يكون الا معنى واحدا ويكون
تحقق ذلك العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه عليها مختلف

مختلفا اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان احسن تحققا
في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها اقل كما ومثاله واما بالتقدم
والتأخر بان يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه على بعض ما يصدق عليه
مقدما على تحققه وصدقه على بعض آخر كالموجود الذي يصدق على الواجب اولا
وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وعدم الاولوية بان يكون صدقه على بعضها
اولى من صدقه على بعض آخر كالموجود ايضا فانه مقول على الواجب والممكن
بالاولوية وعدم الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان
موجوديته لذاته وموجودية الممكن لغيره وما قيل لتحقيق الاتحاد والاختلاف
بالشدة والضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي
والعرضي ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد لا اختلاف
في المبدأ مثل المفهوم من الابيض معنى واحد ماخوذ من جنس البياض باعتبار النسبة
الى معروضه فهو واحد والمختلف هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد
يرجع الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وتحليله اليها
بضرب من التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم
الحاصل من البياض وامثاله في الذهن الواقع على افراده بالاختلاف
مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا

[illegible]

بالتواطي اذ المعتبر في المقول بالتواطي لا استواء في لا استحقاق
والتحقق مع انه في جميع رسائلهم تصريح بان اللفظ باعتبار المعنى
الواحد مقول على افراده اما بالتواطي واما بالتشكيك لا يقال بند داخل
في المتواطي اذ الاستواء وعدم الاختلاف يعتبر في المستوي
لا في المتواطي مطلقا لانا نقول قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا
او حرفا فهو ان كان ثبوت مفهومه لافراده على السواء فهو متواطي وان كان
بالاختلاف فهو كلي مشكك من غير تخصيص باللفظ دون لفظ واما ثانيا فلان
مثل هذا التحليل يجري في الذاتي ايضا فلا تغفل اقول القائل هو الاستاذ
والجواب عن ايراده ان البياض جنس للبياض الشديد والبياض الضعيف
وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك فما لزم عليه عدم كون البياض مقولا
بالتشكيك على البياضين ليس بما طلا عنده بل الحق عنده ان الاختلاف
في صدق البياض على البياضين نعم يتحقق الاختلاف بين نفس البياضين فان نفس
بياض الثلج اشد من نفس بياض العاج لا انه اشد منه في كونه بياضا ابيض
يختلف الصدق بالنسبة الى الثلج والعاج نعم لو حمل على الاشتداد هنا انه
ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس البياض
القائم باحدهما اشد من البياض القائم بالاخر كما حققه في هذا الموضع في تعليقاته
على التجريد فلا يكون صدق البياض على البياضين يختلف باعتبار

يختلف باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس البياض الاخر
اولى واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا فان اراد منه
ما ذكره فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور وفي اكثر الحواشي المتعلقة
على حاشية التجريد مذكور وقد فصلناه في تعليقاتنا على التجريد
وان اراد غيره فلبينه حتى ينظر في صحته وفساده قال الشارح
فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم لها اقول اللازم مما ذكره كون
الموجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الماهيات لا كون الوجود
مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات فان اتصاف العلة
بالوجود متقدم على اتصاف المعلول لا ان وجود العلة
وجودا متقدما على اتصاف وجود المعلول لكونه وجودا اخر وان
ان العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار المعلول
موجودا ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار المعلول
وجودا قوله قدس سره فيكون الوجود الواجب اقدم اقول الظاهر
من كلام الشارح انه جعل كون الواجب مبدأ الكل ما بعده من الموجودات
علة الاختلافات الثلثة لا الواحد منها فقط كما حمله قدس سره وكون
ان الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار الاثار وكان
الواجب مبدأ الكل ما بعده يكون اثاره اكثر فيكون الوجود فيه

واما الاولوية فلكونه مبدءا وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم رجحان الاولوية
الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية انما تقتضي الاقدمية بغيرها
بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين الاقسام وقد يتحقق ولا اشكال
قيل قوله لا يخفى ان في القول باقدمية الوجود واولويته لتسامح
واما القول باشدية الوجود فهو مما لا يقبل التاويل اذ تغير الوجود في الموجود
غير مفيد لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما ذكره من ترتب
الاثار على وجود الواجب اكثر فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق مفهوم
واحد على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر من ترتبها
على البعض الاخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك
وانما يلزم التشكيك لو كان خصوص ذلك المفهوم او ترتب الاثار
فيه على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف يجب
ان يكون باعتبار خصوص المفهوم المشترك كالسواد المقول بالتشكيك
بالشدة والضعف على السواد القوي والضعيف فان قابضية البصر
في مفهوم السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف كيف
ولو كان القول على اشياء لكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه
على البعض الاخر قولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل على السواد
كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات مقولا عليها بالتشكيك

كيف اذ يصدق عليها انها مقول على اشياء ترتب الاثر على
على بعضها اكثر منه على البعض الاخر اقول نعم لكنها مسامحة مشهورة
واما انه لا يصح الاشدية في الوجود مطلقا فانما هو على سبيل التحقيق
بناء على ان الشدة والضعف من خواص الكيف لكن الكلام في صحته
على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان
اتم وهو تفريق البصر اكثر وما اورد من النقض بقوله ولو كان المقول
لكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه مدفوع لان ترتب الاثار
في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء على ما هو المشهور
من ان الوجود مبدا الاثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الاثار
على افراده ليس بوصف الامكان **قال** الشارح لان الماهية المشتركة
بين اشياء قيل قوله اما اختلاف الذاتي بالاولوية والاقدمية
فقد ادعوا الضرورة في نفيه وهو حق والمنبه على نفي الاولوية والاقدمية
وهو ان الذاتي غير مجعول بالضرورة اي لا يمكن ان يصير الانسان
انسانا مثلا او حيوانا بسبب الغير واما نفي الاختلاف بالشدة
والضعف لان اختلاف الشدة والضعف في المفهوم الواحد
فقد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن بعض افراده
اكثر منه في ضمن البعض الاخر اما اكثرية تحقق مفهوم واحد من حيث العرض

فهو مما يقضي العقل بصحته بعد التفتيش المعنى الذي ذكرناه واما الكثرة المتحققة
من حيث ذاتيته فهو مما لا يتصور الا بان يكون فيما لبعض افراده اكثر
مما هو ذاتي لبعض آخر بان يكون مثلا اجزاء البعض افراده مرة وللبعض الآخر مرتين
والتعليم بادنى التفات ان كون الشيء سببا وجزءا للشيء مرتين
غير معقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراد
ثم يطلق ايضا على تلك الافراد من حيث العروض بالشدة والضعف
فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك لا ينفي هذا من دليل قلت فيكون
مقولا بالتشكيك على افراده من حيث العروض لا من حيث الذاتية
ولسنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل المقصود بيان
الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما اذا كان
ذاتي الشيء عارضا له باعتبار آخر فلم ننف التشكيك عنه بهذا الوجه
والاعتبار بل قول الشيء على نفسه وعلى غيره بالتشكيك من حيث العروض
واقع فان الموجود مقول على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك
بالاولوية والاقدمية فان قلت من قواعدهم المقررة ان الحمل على العام
والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان يكون حمله على العام اولا
وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا
للعام كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلت

قوله لا مدخل [illegible] مطلق الوجود [illegible] للواجب [illegible] عبد الرحيم قدس سره [illegible] على التحقيق مستغرقة

قوله [illegible] المنافاة [illegible] الذاتية [illegible] الاولوية والاقدمية [illegible] عبد الحكيم قدس سره

قلت لا حجر في الاولوية لا يكفي في التشكيك بل المعتبر في التشكيك
وقوعه على افراد مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقيق ان الذاتي لا يقبل
التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ
المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بمعونة الوهم من السواد
امثال ما ينتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق جنسا لها وقد عرفت
ان لا اشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض
الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية بل على ان وصف الذاتية لا يختلف
بالقياس الى ما هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد آخر وبينهما من فرق الذاتية
وصف عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره من ان السواد
والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاذ على التجريد وبالجملة
لا يجوز ان يكون مفهوم الشيء مرتين فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا
بالتشكيك كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم واحد عارضا للشيء مرتين
فلا يكون العارض من حيث انه عارض مشككا وكما يصح التشكيك
في العرضي من حيث الضعف والشدة باعتبار انه ينتزع من الاشد
امثال ما ينتزع من الاضعف من الحصص المعينة فكذا يمكن ذلك في الذاتي
كما قلنا في نفس السواد بالقياس الى السوادين المندرجين تحت مطلق السواد

اندراج نوع تحت جنس فتامل ولا تخبط **قال** الشارح لامتناع ان يكون
الواجب لذاته قابلا وفاعلا وهذا انما يدل على ان عروضه للواجب
ليس في الخارج ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في الخارج **قال** الشارح
كان لازما لوجوده الخاص اقول فيه بحث لان اللازم قد يكون حمليا
بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون اتصافيا
كما فيما بين مقدم الشرطية وتاليها ومعنى اللزوم حينئذ انه كلما تحقق الملزوم
تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم البتة في الصورة الثانية
ولا يلزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم
ان يكون المحمول على المحمول على الشيء محمولا عليه كما ان الكلي لازم لكل ان اللازم لزيد مثلا
مع انه يمتنع ان يحمل على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا
وح يندفع الاشكال فاذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول لا يلزم
ان يكون العارض المحمول على الشيء المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم
الا اذا اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق
حمل طبيعي وذلك ظاهر وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص
عارضا بل انما لزم تحقق وصف العروض ولو في موصوف آخر وايضا
لازم الوجود المطلق ولزومه للخاص ليس بمحذور انما كان الواقع كذلك والقول
بانا نطرد الكلام في التجرد والمطلق من غير تقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم

يلزم لزوم اللاتجرد والمطلق للخاص وهو باطل مدفوع بان لزوم اللاتجرد
المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه للخاص فقد تبر
قيل اقول فيه نظر من وجهين اما اولا فلان لازم اللازم للشيء لو كان لازما لذلك
الشيء لكان كل ملزوم متأخرا عن نفسه لان التأخر عن الملزوم لازم لكل لازم
واللازم لازم لملزومه فيكون التأخر عن الملزوم لازما للملزوم بنفسه
واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق هو اللاتجرد والوجود المطلق فلا يلزم من
صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم لزوم اللاتجرد والمطلق للوجود
الخاص وهو كذلك يعني كلما تحقق الوجود الخاص تحقق اللاتجرد لازم
للوجود المطلق العارض له اقول ما ذكره في النظر الاول مبني على توهم ان اللازم
لا بد ان يكون معلولا للملزوم وليس كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى
ان يقال التأخر لازم للمعلول اللازم للعلة فلو كان لازم اللازم لازما
لزم ان يكون التأخر لازما للعلة واما النظر الثاني فهو ما ذكرناه **قال**
الشارح الحق انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم اقول الامر بالعكس
اذ الاختلاف في تفسير العلم نشأ من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني
فان القول بالوجود الذهني يصير منشأ لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود
الذهني يصير منشأ للتفسير بالاضافة او بصفة ذات اضافة اذ ليس حصول صورة
على هذا الرأي وانما يفسر العلم بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهني

كما ان التفسير بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف والامام مع كونه
قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة وصرح قدس سره في حاشية المطالع
قال الشارح رحمه الله قيل وقيل ليس كل من فسر العلم بالنسبة منكرا للوجود الذهني
فان الامام ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة عن الاضافة
لكن في العلم بالاشياء المغايرة للعالم لابد من ارتسام تلك الاشياء
وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك والشعور
حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور المضافين فان كان المعقول
هو ذات العاقل استحال ان يعقل في ذلك المعقول الا عند وجود
فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو
عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا
المعقول غير العاقل لكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل
ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة لغوي
ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما اولو
وذلك لان الضرورة قاضية بان النسبة بين الشيء والمعدوم الصرف لا يمكن
فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لابد من وجود
المعقول واذ ليس في الخارج فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض
ما ذكرناه واما ما ذكره بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة فكلام

كان

م مشهور مذكور في شرح التجريد واعلم ان المدعى ليس سوى
اثبات الوجود الذهني في الجملة لان الاشياء التي لها وجود حاجي
لا وجود اخر يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر كلامه قدس سره حيث قال
واما ان لها وجود اخر يرشدك الى ما ذكرنا قول المص فثبت القول
بالوجود الذهني وتوجيهه قدس سره انه لا خفاء للاشياء اعم من ان يكون موجودا
خارجيا ام لا اي كل الاشياء وجود ما في الجملة وانما ارتكبنا هذا لان الدليل انما يدل
على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن اجراؤه
في الموجودات بالحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية
لا من حيث هي موجودات خارجية كما نحكم على زيد بانه انسان
ولو لم يكن في الخارج فثبت نحو اخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي في جهته
فتامل قوله قدس سره الحصار وجودات غير متناهية اقول الوجود
امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق كل وجود انما هو باعتبار العقل
والعقل لا يقدر على اعتبارات غير متناهية فلا يحصل الوجودات
بالفعل بل لا متناهيا كما ان يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
ثم هنا بحث لغوي وهو ان الاهوية الخاصة عندهم تتصف باعراض
غير متناهية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا تتصف بصور متعاقبة
موجودة لا الى نهاية كما صرحوا به فهذا الدليل جار فيه لا يتحقق بعد الهيولى

وقبل العرض الاخير والصورة اعراض غير متناهية او صور كذلك
محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة
لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين وان كان
والجواب عنه ان استحالة كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين
مشروط بشرطين احدهما المصرح به في حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور
ترتيب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف التسلسل
اي ما فرض حاصرا يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط
كالنسبة بين تلك الامور مثلا اذا كان الترتيب بينها باعتبار كون
بعضها معدا لبعض فيجب ان يكون ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة
الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر
كذلك بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك
لان استحالة كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين انما هو من جهة انه
يلزم انقطاع التسلسل فاذا كانت السلسلة باعتبار الاعداد فيما
فلا محذور في كونها واقعة بعد المعروض الذي هو العلة القابلية وكذا
ان كان الترتيب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة لا
بين الواجب تعالى الذي هو العلة الفاعلية ومن المعلول المحض وهكذا
ولا شك ان الهيولى محل قابلة لتلك الاعراض وتلك الامور معدات

ات بعضها لبعض وكذا الماهية قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات
ليست قابلة بعضها لبعض فبطل قول القائل ان الهيولى لا تكون
وما هو مثل الامور الاعتبارية الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير
المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين ممنوع كيف لا وحركة الافلاك
عند الحكماء ازلية فبين كل دورة تفرض من الافلاك دورات غير متناهية
وكذا الهيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية بحسب استعدادات
غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعدادات وبين الهيولى
استعدادات غير متناهية وكذا بين كل حال من احوال الهيولى وبينها
احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات
والاحوال غير مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود فرعا لثبوت وجود
لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون غير المتناهي محصورا بين الحاصر
اذ المحصور بين الشيئين يكون متناهيا سواء فرض حادثا او على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول
المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم الغير المتناهي
بين الحاصرين ولا شك ان حصول اجزاء الزمان والانات المفروضة فيه
ليس الا على سبيل التعاقب والحق ان المحذور هو تعدد الوجود اذ الضرورة
حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات

فان قلت تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد الوجود المطلق
فلا يجوز كون الشيء موجودا في الاذهان بوجودات متعددة والاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان ثبوت
الشيء للشيء فرع المثبت له وجود الماهية في الخارج مرة اخرى
بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن
الا اتصافه بالوجود الذهني فيه ثم ذلك الاتصاف وجود اتصافه بالوجود
الذهني الا اتصافه بالوجود الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم
من ذلك ان يكون الشيء موجودا في اذهان غير متناهية واستحالته
ممنوع لا يقال فيلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية ووجود
الامور الغير المتناهي محال لانا نقول ليس وجود الغير المتناهي مطلقا
محالا عند الحكماء بل المحال وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتب
بين الاذهان غير لازم مما ذكر قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين
محال كذلك وجوده في ذهن واحد في آن واحد مرتين بالضرورة
ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف
في ذلك الظرف فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعا لوجوده
في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له في هذا الذهن فرعا لثبوته
في هذا الذهن مرة اخرى لان الموصوف يجب ان يكون موجودا في ظرف

ظرف الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا في ذهن واحد
في آن واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة على انا ننقل الكلام
الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن
واللازم افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير
تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق لجدير
اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله وكذا هو الى الجواب ان
العوارض الواردة على الهوهوية الاعراض الموجودة الا ان وجودها على
النعت وليست عبارة كالوجودات فلا يحسن جعلها من قبيل الوجود
وكذا النقض بما اورد لم يندفع بما قال في الوجود من انه انتزاعي فلا يحصل
ههنا امور غير متناهية في الواقع واعتبار الا بحر وانما يتحمل هذا الكلام لما حققناه
انفا وقوله والحق انه مذكور في حواشي التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام
ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوري على ما هو المشهور
فح لا يكون في علم الواجب بالاشياء وجودات غير خارجية يسمى وجودات ذهنية
اذ الوجود الذهني انما يكون بارتسام صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري
انما هو بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم
وذلك يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا لكن في ذهن
نعم هذا اذا اريد بوجوده في علم الله تعالى انه صار موجودا ذهنيا

تعالى وان اريد انه يلزم ان يكون تصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه
وصحته ان ذلك الشيء موجود فلو كان وجوده في ذهن الغير لزم افتقار
صدق علمه تعالى الى الغير فيجب ذلك غير محال بل واقع اذ صدق علمه تعالى
بان زيدا قايم او كاتب مثلا موقوف على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو
المشهور من كون العلم تابعا للمعلوم وكذا القول علمه تعالى
بوجوده في ذهن زيد موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه
موقوف على اسباب شتى فتامل قال الشارح على انا نصرح بالوجود
قيل اقول فيه نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي
عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده فاللازم تحقق صحة
الحكم الايجابي على المعدوم بمعنى ثبوته لا وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق
بين الوجود والثبوت لم يكن حاجة لتصريح الجواب بل يرجع الى الجواب الاول
اقول سيجيء في الشرح منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء انما هو في تفسير
لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عنينا بالوجود وح لا مجال للايراد المذكور
وكان حاصل الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتا
ثبت كونه موجودا وحاصل الثاني انه لو نوقش في ذلك فنقول ان الثبوت ومدار الجواب على ان
الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع لهم في تفسير لفظ الوجود لا المعنى وقد اريد الى ذلك
فتامل فتدبر قال الشارح بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود وقيل هذا التقسيم

الحصر وان كان يدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السؤال لصفات الله
على الوجود لا يدفع الجواب والحق في الجواب ما افاده المولى الاستاد من ان
ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدما على
المثبت للمثبت له ومتاخرا عنه كالوجوب الاحتياج والامكان او عينه كثبوت الوجود
قيل اقول ويجب ان يخصص الدعوى بغير مستتبعات الوجود كالوجوب والامكان
اذ الاتصاف بهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فان الشيء ما لم يتصف بالوجوب ولم يجب
لم يصر موجودا وما لم يمكن فهو متقدم على وجود الممكن بمراتب على ما قرر في محله
اقول هذا ما ذكره الاستاد في حاشية التجريد قال الشارح سواء كان
مع تلك الصفة او قبلها او بعدها قيل اقول وبعدها كما اقول تمام في نفسه لحكاية
مستفاد من كلام الاستاد قوله قدس سره ويمكن الاعتذار بان المراد بالثبوت ما ليس بالسلب
جزء مفهومها اراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم ان ليس المحمول للمعدولة
لا صدق المعدولة الموجبة يستدعي وجود الموضوع كالمحصلة كما يشير اليه ما ذكرنا قوله
فان رجع الاتصاف بها عدم الاتصاف كما هو مسلوب لها اقول لا يذهب عليك
انه لو ارد في الثبوت في قول المستدل لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف
الثبوت الخارجي فهو يقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد به الثبوت الذي
كان اعم لا ما اعم الشيء على نفسه سقط الاعتذار المذكور والصواب
ان يقال المراد الثبوت في الجملة من غير تقييد بالخارج او الذهن ومع ملاحظة التعميم

وتناوله الخارج والذهن ولا يخفى عليك ان هذا الاعتذار يندفع النقض
المذكور في الشرح ايضا قال المصنف كل موجود في الاعيان فهو متشخص اقول
ان اريد بالمتشخص معروض التشخص فالكبرى ممنوعة والمستند ظاهر على راي من يقول
بوجود الطبائع في الاعيان وان اريد مجموع المعروض مع التشخص فالصغرى
ممنوعة والمستند ظاهر اللهم الا ان يخصص الدعوى بعدم وجود
بوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان الطبائع الكلية بوصف
الكلية موجودة وليست في الخارج فلا بد ان تكون موجودة في الذهن قوله
قدس سره ولا يخفى ان تركيب قياس هذا الايراد لغو على المصنف بانه لو تم دليله
يلزم انتفاء الكلي الطبيعي مطلقا قال الشارح مطابقته لما في كل واحد
كما هو المشهور والتفسير الذي ذكره في الحاشية بمعنى ان كل واحد اذا حصل
في الذهن لا يحصل نفسه الا هي لانا نقلنا ما هو المشهور ويعلم ان ما في كل واحد
حصته الموجودة في الخاص قوله قدس سره بمعنى ان كل واحد واحد فسر المطابقة
في كلام القائل بما ذكره الشارح في تفسير الكلية في قوله والحق حتى لا يرد
عليه النظر المذكور فتامل والحاصل ان مدار اندفاع الاعتراض على ان يجعل
الشيء المطابق للكثيرين صورة منتزعة من تلك الكثيرين فالشارح
قيد الغير في تفسير الكلية بنفي المطابقة وجعل قدس سره قيدا معتبرا في مفهوم المطابقة
فظاهر ان هذا اولى وادق وكان الملخص منع كون المطابقة بهذا المعنى في الجانبين فتدبر

فتدبر قال الشارح لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض آخر فلا يمكن
تفسير الكلية بهذا المعنى لتحققه في الجزئي ايضا وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى
لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الجزئيات المطابقة لجزئيات اخر موجودة
في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين من الموجودين في الخارج
يقتضي مطابقة كل واحدة من تلك الكثرة الموجودة للباقي فالجواب عن المعارضة
جواب عن اصل الدليل ايضا ولو صحيح ان هذا الكلام يصلح ان يجعل مادة لا
وكذا ما ذكره قدس سره لان الجزئي المطابق لما كان جزئيا توجه انه كيف تفسير الكلية
بمعنى يصدق على الجزئي من حيث انه جزئي ولما كان موجودا في الخارج فيلزم
قوله الكلي الموجود في الخارج قوله قدس سره كخطين متساويين فقول
لقائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد من الكثيرين
هو ان ما حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة الحاصلة
ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات والعوارض
غير متحقق اذ ليس الصورة من احدهما عين الآخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هي
الحاصلة من الآخر وليس هذا معنى المطابقة وكذا ما في كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا
بالمعنى الذي ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن
عين واحد منها وان كان الصورة من كل منها عين الصورة الحاصلة من الباقي فتدبر
لا شك ان المعتبر في الكلية هو المطابقة للكثيرين وما في كل واحد من الافراد

مثلا امر واحد اذ ما في كل منهما هو الانسان بعينه وهو واحد فلا يلزم من مطابقة الصورة
الذهنية لما في كل واحد منهما كليتها قلنا الانسانية التي في زيد غير الانسانية
التي في عمرو بحسب الخارج وليست واحدة الا في الذهن وذلك لان الانسانية
التي في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج عينه اقول
هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب القيل قال بمعنى ان الكلي
واحد الحد اذا حصل على ما بينا وفصلنا وقد ذكره السيد السند قدس سره تعالى
في صدر الجنان في حواشيه على شرح التجريد الجديد للتجريد ايضا قال الشارح
باعتبار انه ذات متماثلة ليست متاصلة في الوجود قيل اقول هذا ما اتفق عليه
كلم كثير من الفضلاء بل العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون
متاصلا في الوجود لما كان للنزاع والتخالف في ان الكلي موجود في الخارج ام لا
مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي لا وجود لها الا في العقل من اهم المطالب العلمية
واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل بحسب مفهومه
ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان يبين ان لا وجود له
الا في الذهن ولكن ما وجد في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو متشخص
مسند كان الحاجة اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب في بعض تصانيفه الى ان
الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية
واللازم اتصاف ذات بعينها في زمان واحد بصفات متقابلة ولا للصور العقلية

وهي الكلية والجزئية

العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة لتصدق
العقلية والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة المشخصة الذهنية
ليست كلية بل الكلي هو الطبيعة الحاصلة في الذهن الذي هو معروض التشخص
الذهني مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فههنا ثلثة امور زيد وهو شخص خارجي
ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث انه انسان صورة شخصية معروضة للتشخص الذهني
وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان من حيث مع قطع النظر
عن تشخصه الذهني هو كلي ومشترك بين كثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج في مادة زيد كان
عين زيد وان وجد في مادة عمرو ولو فسر الكلية بحيث يصدق على الصورة العقلية
المتشخصة لزم ان يكون الشيء الواحد جزئيا وكليا والقول بان الصورة العقلية
من حيث انها صورة عقلية مشخصة في نفس مشخصة جزئية ومن حيث انها مطابقة
للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون الشيء من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين
ولا محذور فيه مدفوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين
اذ هذا الاختلاف بنفس المتقابلين واختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون
غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق
جميع المتقابلات على شيء واحد مثلا القول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا
فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به واللاكاتب عليه من حيث عدم قيامها به
فالجهتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان الكلي ليس في الخارج الا متشخصا كذلك

كذلك ما ليس في الذهن الا متشخصا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما
بالذهن متشخصا ومتخصصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون ان الكلي موجود
في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الموجود متشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل
من الانسان في الذهن في الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان ولا
يلاحظ معه شيئا من تشخصاته اصلا فهو في هذا النحو من الوجود الذهني خال عن التشخص
وان كان في الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا لاحظنا زيدا مثلا من حيث انه انسان
فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم الانسان الذي ننظر به في زيد ونجعله
آلة لملاحظته وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه منظورا لنا ثم اذا نظرنا
الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله فيه يكون الحاصل في ذهننا هو
الصورة العقلية الشخصية ويكون منظورا لذاتها ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلي
هو ما ينظر به في زيد والصورة العقلية الجزئية ما ينظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها
آلة لملاحظة زيد فتامل لتفهم ثم اقول وبذلك التحقيق وهو ان الكلي
هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم والجزئي هو صورته العقلية
التي هي العلم اندفع اشكال يرد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء
بانفسها في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل في الذهن فاما ان نعلم ان
ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الانسان
اذ الماهية الجوهرية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود

في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلى الطريق
بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم
وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذا الطريق
الا مفهوم الانسان الذي هو موجود في الذهن وقائم به معلوم
اذ على ذلك التحقيق الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض هو
تلك الصورة العقلية الشخصية فمفهوم الانسان كلي وجوهر
ومعلوم وصورته الشخصية جزئي وعلم وعرض وموجود في الخارج
اذ يترتب عليه الآثار والاحكام واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة
وما قيل في الجواب عن هذا الاشكال من نفي وجود العلم في الخارج
غير مسلم وعدهم اياه كيفا ليس الا على سبيل المسامحة لا يلتفت اليه
اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات الخارجية
اكثر من ان يقبل المنع كيف لا والضرورة قاضية بان العلم
من الاشياء التي تترتب عليه الآثار والاحكام ولا نعني بالموجود الخارجي الا
ذلك وايضا ما قيل بناء على الفرق بين القيام والحصول من ان مفهوم الجوهر مثلا اذا حصل
في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم
وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس مخصوصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما المفهوم الموجود في الذهن فهو مفهوم الجوهر الحاصل في الذهن

وايضا ما قيل بناء على الفرق بين القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا
اذا حصل في الذهن فيه تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم والمفهوم
وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما المفهوم في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء
القائلين بقيام الموجودات الذهنية بالذهن النافين لثبوت كيفية
مغايرة للمفهوم الحاصل في الذهن اقول معنى كلامهم ان الكلية
للطبائع باعتبار انها صورة قائمة بالنفس غير متاصل في الوجود مطابقة
لكثيرين بالمعنى المذكور والحاصل في وجود الكلي يرجع الى انها بعرض الكلية
باعتبار انها صورة غير متاصلة في الوجود مطابقة لكثيرين هل له وجود في
لكن لا باعتبار المذكور بل باعتبار الغير ولا شك ان هذا الكلام مقصود
ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من الشارح يدل على انه يفرق بين العلم والمعلوم
بالاعتبار لا بالذات حتى يصح حمل كون الطبيعة ذاتا متباينة على الطبيعة
فيكون موافقا لمذهب التحقيق وهذا مؤيد لما نذكره ثم ما ذكره على ما ذكر
عن السيد المحقق من ايراد الشارح الجديد للتجريد عليه والجواب عنه
وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد وكذا قوله او لو فسر
الكلية بمعنى حمل ايراداته وما نقل في الجواب عنه من كلام الاستاذ المحقق وما اورد

وذلك انه يقال مراده ان الصورة العقلية جزئية من حيث كونها قائمة بنفس شخصية ولا شك ان هذا ليس عين الجزئية وكلية من حيث صلاحيتها للمطابقة
واما الايراد عليه فهو ان الحيثية التعليلية لا تجدي في اجتماع المتقابلين اذ لا بد من اختلاف وتغاير في المحل واما الجواب الحق من ايراد الشارح فهو انه ذكر
انما نفي الكون الكلية مفسرة بالاشتراك لتحقيق الكون شيء واحد بعينه في محال متعددة واما الكلية بمعنى الاشتراك المفسر بالحمل فصرح بانه مما يتصف
بها الطبائع وما ذكرنا قد صرح به في حاشية المطالع والمحاكمات لكن الايراد الآخر للشارح وهو انه يلزم كون الشيء الواحد جزئيا وكليا هو الصورة العقلية
كلية بمعنى مطابقتها لكثيرين وجزئية بمعنى عدم صدقها على كثيرين ولا يقال ان الجزئية بهذا المعنى ومن الكلية بمعنى المطابقة ان المعتبر الكلية بمعنى المطابقة
للكثيرين الجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين ومعروض الجزئية بهذا المعنى هو الصورة العقلية المطابقة للكثيرين الى الصورة الخيالية من زيد مثلا فانها
ليست بعين الصورة الخيالية من عمرو ومثل الزنجي ذلك الى الصورة
الخيالية من زيد معروضة العوارض المشخصة لزيد وليس فيها
خذف مشخصات تجلي الصورة العقلية بهذا الحمل ما ذكرناه
في حواشي التجريد وان اردت تفصيلا فعليك بمطالعتها
منه

عليه فالجواب عنه مذكور في تعليقاتنا مع ايراداتنا على الجواب
المنقول والجواب الحق عن ايراد الشارح المذكور ولا نطول الكلام بنقله
فمن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها وما ذكره في حل الاشكال المذكور ففيه
ان الطبيعة ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن الصور الشخصية على هذا الرأي
فاذا كانت الصور الشخصية موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر الصفات
فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فيبقى الكلام ان ما هو
الموجود في الذهن بوجود ذهني دون الخارج ما هو والنقل من الجواب
فهو كلام الاستاذ والقول بالمسامحة مبني على ان دلائل الدالة على
لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد نبه رحمه الله في الحواشي الجديدة للتجريد
والمطالع ومن ورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة لا حاجة
لتوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره غاية التوجيه من قبلهم
ولا يرد على ما في كتب الشيخ بان العلم ليس موجودا خارجيا
حقيقة نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه
لا بصورته فانه قال في حاشية المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات
الخارجية دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا
عقلية وايضا فالجوهر بانه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وقالوا فائدة قيد اذا وجدت اخراج صور الجوهر في تعريف الجوهر فانها

فانها وان كانت باعتبار وجودها في الذهن في الموضوع وكان عرضا
وكيفا لكن بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وجوهرا
فلو كانت صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي
كوجود البياض في الجسم وهو بحسب هذا الوجود يحتاج الى الموضوع فلم يصدق
انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وايضا لو كان
العلم بالحيوان موجودا في الذهن بالوجود الخارجي وكان عرضا
باعتبار هذا الوجود فلو كانت جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم والمعلوم
بالماهية لزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا باعتبار الوجود
الخارجي وذلك غير جائز قال الشيخ في الهيات الشفا بعد ما بين
ان الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر
تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا
ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما ومنها يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع
ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس
لا كجزء منها انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا في الخارج و
متحدا مع المعلوم بالماهية كانت الماهية المعدومة الممتنعة الوجود في الخارج
هذا خلف وقد ذكر قدس سره عند قول المص والموجود في الذهن موجود

في الخارج في جواب سؤال اورده ان اردت بقيام بعض الاعيان
اي قيامه بحسب الوجود العيني مم وانما يكون كذلك ان لو كان
موجودا في العين وذلك منقول عن المحاكمات فان قلت ما ذكر
كلاً انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العقلية في الخارج وجود الصيلا
يكون مبدا للاثار المطلوبة ونحن لا نقول به قلت فح يرجع النزاع لفظيا
اذ نحن ايضا لا نمنع وجودها الا وجوده العيني الذي يترتب عليه الاثار
الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا اذ لم يصدق عليه الوجود الخارجي بهذا
وما ذكره من ان الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه الاثار ان اراد
الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا اذ لم يصدق عليه الوجود الخارجي بهذا وما ذكر
من ان الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه الاثار ان اراد انه
في ترتب الاثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجوده خارجا كيف وكثير
من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم المانع والمعدل ومثل الا
مما لا مدخل في وجود المعلول في الخارج وان اراد انه مؤثر بانه في الخارج
فذلك ممنوع بل هو عين النزاع وما نقل من الجواب بقوله وايضا
ما قيل جواب شارح التجريد وما اورده عليه كلام الاستاد قال المص بالتقابل
لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان اقول لما ترك ذكر الكلية
لكون المعارضة غير مختص بالدليل الثاني قوله قدس سره اي لو كان تصور

لو كان تصور الشيء مستلزما له اقول استلزام تصور الشيء وجوده في الذهن
غير مذكور فيهما الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني و
ايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو ممنوع لجواز
فبناء المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم هذا ولا يخفى ان لو حمل كلام
المص على ما حمل عليه قدس سره لكان ذكر الكلية لغوا والظهر ان يقال انه
معارضة للدليل المذكور على ان الحقائق الكلية موجودة في الذهن فتامل
قال الشارح لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة قيل لو
ولقائل ان يقول ليس الحار ما فيه الحرارة والا لزم ان يكون الذهن حارا
لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة لحصول الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات الحاصلة فيه بل الحار
ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام على ما ذهب اليه الحكماء
من حصول الاشياء في الذهن على طريقة القيام لتم الكلام اقول بناء
الكلام على ما ذكره الشارح بلا تجديد للمتجدد ورد عليه الاشكال بانهم صرحوا
بقيام الصور العقلية في الذهن فهذا الجواب لا يتوقف صرح وانه لا يمكن
دفع الايراد عنهم قوله قدس سره انما التضاد في الاعيان الخارجية قيل قوله
يمكن توجيه هذا المنع بوجه اخر يشعر به قول الشارح لعدم تعاقبهما على موضوع
وهو ان يقال لا تضاد بين الطبائع الكلية اذ من علامات التضاد التعاقب

لا نسوق المعارضة على ان الحقائق الكلية ليس لها وجود في الاذهان وبهذا
تعين لا الحقائق الكلية موجودة في الذهن عبد الرحيم
لعل وجه التأمل ان ذكر الكلية يجوز ان يكون للاشارة الى ان كل ما يحصل في الذهن
لا يكون الا كليا فلا تكون المعارضة مختصة بشيء من الدليلين بل عدم صحة
لغوية ذكر الكلية ايضا ويمكن ان يكون وجه التأمل انه لا يعني حصول
المعارضة بشيء من الدليلين فانه اذا ثبت خلاف
دعوى الخصم المستدل عليه بالدليلين كان ذلك معارضا
لكل منهما كما لا يخفى محمد حسين

تم معنى قوله قدس سره ان المنسوب اليه للوجود العيني المخرجة نوعية اي نوع واحد من الماهيات المعلومة مطلقا سواء كان لها وجود خارجي او لا كالاشياء المعدومة
والاشباح بل هذا الوجه الشارح كلام المص وليس معناه ان المنسوب اليه للوجود العيني شيء واحد محقق في الخارج فيكون مخالفا لما لزم الدليل من فرض الموجود في الذهن
ليس ماهية الحرارة اي ليس هذا النوع اي الماهيات المعقولة النوع الاخر بعينه نوع الاشباح فلا يرد ان الماهيات الحرارة
وعلى هذا لا يتم ما ذكره الشارح لانه لا يوفق ما ذكره من الاشباح اي النوع الماهيات وجود لا على غير الوجود العيني اي لا يكون النوع الماهيات عبد الرحيم

قب على الموضوع الواحد وعدم صحة الاجتماع والامور الكلية لا وجود
لها في الخارج من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها انه على سبيل
التعاقب والاجتماع ووجودها في الذهن لا يجب ان يكون على سبيل
التعاقب فليس التضاد بينهما بمتحقق فافهم اقول معنى كلامه قدس سره
ان التضاد والتعاقب في الموضوع انما يعرض للطبائع باعتبار وجودها
العيني ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عروضها لها
بالاعتبار الاول عروضها لها بالاعتبار الثاني وهذا هو ما ذكره بعينه
بادنى تغيير في العبارة والتقرير فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره انما هو
على راي من يقول بحصول الاشياء انفسها في الذهن قوله قدس سره خفاء في
ان الاشباح اقول ما مر من دليل الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء
التي ليس لها وجود في الخارج وجود في الاذهان فما ذكره قدس سره محمول
على ان المنسوب اليه هي الماهيات المعقولة لا الاشباح الحاصلة
في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المص والشارح على مذهب التحقيق
ممكن فان قوله ادراك الحرارة اما عبارة عن حصول صورتها في
معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها اي حصولها
باعتبار الوجود العيني كما اشار اليه قدس سره حيث قال في بيان المنافاة
قلنا حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي حصولهما في محل

موجود بين الوجود الاول والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة في الذهن بوجود العيني واما لفظ المثال
والشبح فما وقع كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذ اجمل مراد القوم فلان
في كلام الشارح على القول بالشبح على ما هو المشهور وقيل قول وفيما اورده على القول
سطر اذ ليس المفروض ان الموجود في الذهن ليس ماهية الحرارة بل شبحها والموجود
في العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا
بل المفروض على ما ذكره الشارح هو ان الموجود في الذهن هو ماهية
الحرارة الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة
عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد هو ماهية الحرارة
وليس كل من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود تلك الصورة فيه
حتى يلزم عليه ان يكون الموجود في الخارج شيئا والموجود في الذهن شيئا
بل القائلون بالصورة يقولون ان قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج وهو عبارة
عن وجود ذي الصورة في الذهن فوجود الصورة في الذهن عبارة عن قيام صورة
الغير منها بالذهن لا عن قيامها به وما ذكره قدس سره في الجواب فهو حق وتحقيقه
ان الوجود الاصلي للاشياء في محالها يتصور على وجهين وجودها فيها بالوجود الاصيل
اي وجودها بحيث يترتب عليها اي على قيامها بها الآثار ووجودها
بالوجود الغير الاصيل اي وجودها بحيث لا يترتب عليه الآثار والاحكام ووجود الموجودات

ذات الذهنية في الذهن من القسم الثاني اي وجودها فيه وجود غير اصيل
لا يترتب عليه الآثار والاحكام فلا يلزم من وجود الحرارة والبرودة في الذهن
كون الذهن حارا وباردا وانما يلزم ذلك لو كان حصول الحرارة والبرودة فيه
وقيامها به حصولا اصيلا يترتب عليه الآثار والاحكام كحصول السواد مثلا للجسم
والشبح مثلا بالنفس وهو ظاهر وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال بلوازم
الماهية وصفات المعدومات فظاهر الجواب مخصوص بما اذا
ادعى الخصم اتصاف الذهن بالاشياء الموجودة في الخارج كالبرودة وامثالها
ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية
مثلا وبصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى
للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن
لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن
التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
باحكامها المتعلقة بوجودها العيني وذلك لما عرفت من ان لزومها
بوجودها الاصيل وجودها في محالها وقيامها بها بحيث يترتب عليه الآثار لا وجود
فيوجد فيها في الخارج ولا نسلم ان وجود لوازم الماهية للماهية العينية
في الذهن وقيامها بها قيام يترتب عليه الآثار لكون قيام تلك اللوازم

في الذهن وحصولها فيه ايضا بحيث يترتب عليه الآثار وبالجملة حصول الصفات
لغير الذهن البتة يكون حصولا يترتب عليه الآثار واقله اتصاف المحل
بتلك الصفة واما حصولها في الذهن فقد يكون حصولا يترتب عليه الآثار
كحصول الشجاعة للنفس فهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يقال للصفة حسب حصولها
بهذا النحو من الحصول انها موجودة في الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الآثار
اصلا كحصول الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني اقول
المذهب المشهور في تصور الاشياء بحصول صورها في الذهن لما انحصر
في مذهب المحققين وهو ان ماهيات الاشياء تحصل في الذهن بان يكون قائما بها
ومذهب الشيخ هو ان ماهيات الاشياء لم يحصل في الذهن حقيقة بل شبحها
وحصولها في الذهن مجاز عن حصول شبحها على ما نقل المحقق منه بانه ولم يمكن
حمل كلام الشارح على الاول برمته حمله على الثاني نعم هاهنا مذهب ثالث ذكره
شارح التجريد هو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وكانت هاهنا
قائمة بالذهن ويمكن حمل كلام الشارح عليه لكنه غير مشهور بل الظاهر انه
من مخترعات الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول
الاشياء بانفسها في الذهن فكيف يفسر توجيه مذهب الشيخ بذلك
وقد رد عليه الاستاذ والسيد رحمهما الله بانه جمع بين مذهب المحققين والقول بالشبح
واما ما ذكره لعوده وتلخيصه ان وجود الاشياء في محالها ينحصر على وجهين فمذكور

مدلول في شرح الجديد ولاسكال اللوازم الماهية والصفات المعدومات كلها
مما اورده شارح التجريد والدفع الذي ذكره من كلام الاستاذ المحقق **قال** الشارح
اي لم قبول الذهن لهما معناه لم قبول الذهن بعين الحرارة والبرودة اي
اي لم ان الذهن قابل لهما بوجودهما العيني على ما اشار اليه قد شرح ولم
قبول الذهن لماهيتهما بناء على حمل الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل ان اذا حصلت
في الذهن يكيف الموصوف قابلها ولا حاجة الى تكلف في الجواب من الطرف
عدم قبولهما عدم انفعال الذهن عنهما وعدم ترتب الآثار عليهما فيما
قال المص فانهم اتفقوا على ان جميع الامور قبل نزول هذا الاصطلاح سند
لما ذكره اذ ليس ترتيب الاشياء في العقل الفعال ترتيبا خارجيا بل وجودا له
فيها وجود ذهني اقول هذا سهو فكانه لم ينظر الى الحاشية التي نقلها
بعد ذلك حيث قال واما وجوده في الامور العامة وجود عيني الا ان افلاطون
فانه صرح في ان مراد الشيخ من الوجود في الاشياء الغائبة عنا الوجود الخارجي
وكلام المص ايضا صريح فيه فان قوله وفي نفسها الموجودات الغائبة عطف على
قائمة بنفسها بحسب المعنى ولفظ موجودة المذكورة ثمة مقدر هاهنا ولا
يحمل الموجود العيني فكذا هاهنا **قال** الشارح فلم يذهب الى ان لها صورة
قائمة بنفسها فيقول ليس بمعتبر لان الفاضل ابن يقول بذلك
وقد نقل كثير من كبار العلماء والحكماء عن افلاطون انه اثبت في الطبيعة

للطبايع الكلية وجود مجرد ازلي واراد بالمثل الافلاطونية هذا المعنى
في استعمال الائمة قال الشيخ في الهيات الشفا في بيان مذاهب القدماء
الافلاطونية في المثل والتعليميات واول ما تشوقوا عن المحسوس الى المعقول
فظن قوم ان القسمة توجب وجود شي كالانسان في معنى الانسانية
فاسد محسوس وانسانا معقول مفارقا ابديا لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما
وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية
صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل
محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول
وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولون
ان للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها
وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق وقال
في الملخص في البحث الاحد والعشرين في المثل الافلاطونية ان افلاطون زعم ان لكل طبيعة
نوعية فردا مجردا ابديا ازليا ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود كما
حكوا عنه انه احتج على ذلك بانا نشك في وجود هذا الانسان فالانسان
الذي هو جزء هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة
المختلفة العوارض فهو مجرد عنها والا لم يكن مشتركا بين هذه الاشخاص ذوات
العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد بفساد هذه الاشخاص

من قال بذلك اثبات الانسان المجرد عن العوارض هذا كلامهم ونقل بعضهم عن
والرد ارسطو على بطلانه وامثال ذلك في كتبهم كثيرة فمعنى هذا ليس الا
اقول ما ذكره هذا الفاضل الشارح توجيه ما ذكره الشيخ المقتول ونقل عنه
في المواقف فنسبة قدح التتبع اليه ومن تابعه الى الفاضل قدس سره
الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود والسؤال
الجزم على بناء السؤال على هذا التوهم على ما يناديه نظم اللفظ لا يلائم
بما ذكره بقوله فان قيل اذ لا يخفى ان السؤال في المتن ظاهر الانطباق
على هذا التقرير هذا قيل انما الاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام فلا يرد عليه
ما قيل من انه ان اريد بالاثار والاحكام فالوجود الذهني مصدر لمطلق الاثار والاحكام
كالمعقولات الثانية وان اريد الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا يثبت
على الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات ذهنية اثر اصلا لا
الاثر على العلم وهو من الموجودات الخارجية على ان مثل الكلية اذا
في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثر اصلا ثم
على صورتها الشخصية التي هي العلم اثر فان قلت كان الكلية
مثلا وجودا في الذهن عند تعقلها كذلك لها وجود عند وجود الكلي
في الذهن وليس هذا الوجود وجودا خارجيا لها بل هو وجود ذهني وقد صرح
المحقق الدواني بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن وجود ذهني لها ولا شك انها

منشأ الآثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها فالوجود الذهني منشأ الآثار
في الجملة قلت ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها ولا وجود لوازم
الماهية وجودا ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشيء باعتبار وجوده
في الذهن معلوم ومدرك بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن
الا كونه معلوما ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا
ذهنيا لها لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا
لو كان وجود الكلية للكلي الموجود في الذهن وجودا ذهنيا لها لكان الكلي عالما
بالكلية باعتبار قيامها به لكون الكلية موجودة في الذهن مستلزمة
لمعلوميتها بل بعين معلوميتها ولا شك انها باعتبار قيامها بالكلي
ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي اذ معلوميتها له باعتبار قيامها
بذهنه ولو جاز ان يكون الشيء معلوما لشيء باعتبار قيامه بغيره لجاز
ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها بذهن عمرو مثلا وهو سفسطة
محضة فينبغي ان يكون معلوما لما هي قائمة به وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي
ذهني لها لا لمن في ذهنه الكلي بل للشيء الحاضر بطلانه القول المحض وكذلك القيام
وجود ذهني لمن في ذهنه الكلي وهو بين بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها
وجود اصيل لا بمعنى ان تلك العوارض لها وجود اصيل بل بمعنى ان قيامها
بمحالها واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف خارجي يترتب عليه الآثار واللوازم

اي لفظ الاتصاف الخارجي فان له معنيان احدهما ما ذكره وهو كونه منشأ للآثار وثانيهما ان يكون الموصوف بشرط وجوده في الخارج يكون متصفا بالصفة وكذا للاتصاف
الذهني معنيان احدهما ما ذكره ايضا وثانيهما الموصوف الاتصاف ليس منشأ للآثار والاحكام والاتصاف الخارجي المذكور انما ينافي الاتصاف الذهني بالمعنى
الثاني لا بالمعنى الاول الذي هو القاعدة المقررة بل المنافي له المعنى الاول هو الاتصاف الخارجي بالمعنى الثاني فمنشأ السؤال هو الاشتراك
اللفظي والتقابل في الجمع والجواب بمعنى المتقابلين فافهم
عبد الرحمن قدس سره

الاحكام فان قلت ما تقول في قد نقضت قاعدتهم المشهورة المقررة
بينهم وهو ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني وليس اتصافا
خارجيا وكذا اتصاف الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني قلت معنى قولهم
ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني هو ان الاشياء بشرط وجودها
في الذهن يكون متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي ومعنى قولنا ان ذلك
الاتصاف خارجي هو ان ذلك الاتصاف منشأ للآثار والاحكام ولا منافاة
لجواز ان يكون عروض امر لامر بشرط وجود المعروض في الذهن لكن يكون
ذلك العروض والاتصاف منشأ للآثار والاحكام فالمغلطة من اشتراك
اللفظ فلا حاجة الى الجواب عن ذلك الا بالرد بان المراد بالمنشأ والمصدر
هو الفاعل والوجود الخارجي كونه فاعلا للآثار بخلاف الموجود الذهني فانه
ليس فاعلا للآثار مع انه مدفوع لان الموجود الذهني ايضا قد يكون فاعلا كالعلم
فان وجودها في الذهن باعث على فاعلية الفاعل على ما قيل فانه يرد دون
على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها في الذهن
وقد صرح انفا ان العلم بالموجودات الخارجية بل كان فاعلا للموجود
غير معلومة بل عدمها بالغرض لكونه معلولا لان معنى الوجود الخارجي
والذهني هو ما ذكره في تفسيرهما بعينه فانه ايضا يمكن مناقشة فيمنع الحصر ورد
ولا بد لان دوام الآثار والاحكام الخارجية ولا دوام معنى الاثر هو يكون مترتبا على ذلك

خاص هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع الخفر ومنع السند
وحاصل النظر فيه ابطال السند وحاصل قوله عليه انه يمكن
اثبات المقدمة الممنوعة
من

الشيء في الخارج والذهن لا ان يكون مترتبا عليه بحسب وجوده الخارجي
لا انه نظرا اذ يلزم ان لا يكون صفات النفس موجودة في الخارج لان آثارها ليست
مترتبة عليها في خارج الذهن فتامل على انه يمكن ان يناقش ويقال ان المرض
بحسب الوجود فتدبر. قوله تفريع قوله فلو كان وجود تلك العوارض
لمعروضاتها وجودا ذهنيا لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض
على ما سبقه والزوم منه المحذور اذ لا شك ان وجود الشيء
في الذهن انما هو معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شيء يكون موجودا فيه
بالوجود الذهني كيف وكون الشيء عالما مشروط بكونه مجردا وكونه مدركا
مشروط بكونه من القوى المدركة على انه قد صرح الشيخ في الاشارات وغيرها بان علم الشيء
بذاته شرط لكونه عالما واما انه من العلم بالموجودات فيعرف بما مر واما جواب
ان لتلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فسهو لانه لو كان كذلك
لكان اتصاف الاثر بالزوجية بل اتصاف الانسان بالكلية مشروطا بوجود الموصوف
في الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت الشيء ووجوده للشيء فرع وجود المثبت له
ان هنا فيهنا وانجاجا في حاجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع ما لم يوجد
في الخارج الى غير ذلك من المفاسد فالقول بانه لا يلزم ان هذه الموصوفات
ما لم يوجد في الخارج لم يتصف تلك الصفات لكن وجودها الخارجي
بالذهن الخارج الذهن يجعل النزاع لفظيا ليس مقصوده رحمه الله تعالى سوى

سوى هذه الاتصافات مثل اتصاف الجسم بالبياض والحركة والشكل
الذي يترتب عليه الآثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره من تحقيق المعقول الثاني
والاتصاف الخارجي والذهني يدل على عدم التامل في كلام القوم فانهم صرحوا
في مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف
كما ان الاتصاف الذهني ما كان الذهن ظرفا لنفسه وصرحوا بان المعقول الثاني
ما يكون ظرف الاتصاف به الذهن فقط فلوازم الماهية ظرف الاتصاف بها
الخارج والذهن معا والحاصل ان اتصاف الانسان بالكلية مثلا ما وجود الكلية
في الآن فان كان ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعي وجود الموصوف
في الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول الثاني ما يكون وجوده في الموصوف
انما هو في الذهن فقط حتى صرحوا بانه لا بد ان لا تنعقد القضية الخارجية
في حمل على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجود ما في الذهن فاعل
لعاقلية العاقل صرح في كتب القوم وقد صرح به الشيخ في كتبه وكون العلم
من الموجودات الخارجية انما هو على قول الشيخ على ما صرح به السيد السند
الله تعالى في صدر الجنان في حاشية التجريد وعلى المراد بما يجده وجود
الموجود الخارجي في ترتب الاثر على ما صرح به المحقق الدواني في الجملة يثبت
هذا عند هذا القائل ومنع النظرية في بداهة الوجود مع انكاره في حاشية
الاداب وكذا كون فانه جميع الموجودات الخارجية غير معلوم اما

وأما أنه عدمها معلوم فغير مسلم إلا أن يقال إنه بولي عندهم قائمة بنفسه وليست
بقائمة بأصلها ومحتاج بعد تسليم ذلك بأن المراد أن الموجود الخارجي ما قام به
أن يكون مبدأ للآثار وإن كان من شأنه ذلك فما قال المص الصفات
النفس أن المراد بالترتيب خارج أن لا يكون كذلك الترتيب بحسب التصور
والعلم وترتب الآثار على صفات النفس لا يتوقف على التصور لها
وشعور النفس بها **قال الشارح** على معنى أنه يحصل منها صورة لها في الذهن
بحيث لو وجدت في الخارج أي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها
لا يخفى أن هذا القول إنما هو على رأي أرباب التحقيق القائلين بوجود الأشياء
بأنفسها في الذهن فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج والجواب أنه
ما يكون وجوده الخارجي وجودا قائما بنفسه محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا
محالا وهذا الكلام من الشارح ناظر إلى ما اختاره السيد السند قدس سره
في حاشية التجريد بأن صورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج
وإن حصل الوجود ينقلب الذات وبذلك يتيسر الجمع بين قولهم
الأشياء حاصلة في الذهن بنفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون إلا
من مقولة الكيف ولا يتوهم أن هذا هو القول بالشبح إذ القائل بالشبح
لم يقل بكون الشبح والصورة إذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشيء
بل وجود الشبح عندهم في الذهن وجود ظل ووجود الصورة عند هذا القائل

ل على ما صرح وجود عطر صندل بل ظني وكلامهم لو لم يقل بالانقلاب لأشكل الجمع
بين قولهم الصور العلمية لا يقال معنى قولهم إنها كيفيات أنها شبيهة بها
على ما ذكره بعض المحققين ولم يحقق هذا المطلب في حاشية التجريد **قال المص**
الموجود خير والمعدوم شر هذه مقدمة مشهورة ما صححوها بالحجة
لعل هذا من المص إشارة إلى أن الدعوى نظري يحتاج في تصحيحه إلى حجة لكنهم أهملوها
بل قنعوا فيها بالأمثلة وقد اندفع لك بما ذكره قدس سره بعض الحكماء بيانها
والإيراد الأمثلة للتوضيح لا للتصحيح **قال الشارح** إلا أن الإمام ذكره في شرح الإشارات
يعني أن المدعى على ما نقله الإمام عكس ما ذكره المص **قوله** قدس سره الحكماء بينوا ببرهان
والإيراد الأمثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن أن ينبه على تلك المقدمة لو
عبر التمثيل بأن يقال إذا فرضنا وجود شيء وفرضنا أنه لم يحصل له نقص في شيء من الأشياء
أصلا لا شك أن الوجود خير فإنه خير بالنسبة إليه وليس شر بالنسبة إلى شيء من الأشياء
فعلم من ذلك أن الشر بالذات هو العدم والوجود ما يكون شرا باعتبار
قال الشارح لا محل للخلاف يعني لما كان المعدوم الممتنع باطلا صرفا
والاتفاق على عدم شيئية الممتنع إلا أن المعدوم الممكن ودخل في الحكم عليه في الاستدلال
على الحكم عليه إذ المستدل بدليل لا يمكنه تصور ذاته صرفا فلا يرد ما قيل ونظر
إذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص البحث به فإن الوجوب حكم
على وجه لا يشمل الحكم على ما اتفق عليه بثبوت الحكم له **قوله** قدس سره وقد تقال

لا بعض من الثبوت والتقرر اول الامر كذلك في الواقع وعندهم
ايضا اي معنى التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر ليس بمعنى الوجود
وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما فسره الشارح وكون التقرر في الخارج
هو الوجود وليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم الثابت في نفسه في قوة ذلك
على ما يدل عليه كلام المتن فدعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه
اللهم الا ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكره المص تنبيه لا استدلال
ولكن فيه انه لا يلائم ما ذكره المص بقوله واحتج الامام الى تفصيل النظر
ان يقال ان ما يكون مغاير الوجود فهو ليس فما لا كون له في الخارج ممنوع ان يكون مغاير الوجود
اذ ليس وجود في الخارج لانه ليس له كون فيه ولو اريد بالكون الوجود فهو وان لا كان
لها كون في الخارج ممنوع **قوله** قدس سره قال المص في شرح الملخص فقيل اول
ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هو ان المعدوم ليس بشيء ولا ثابت
المسئلة ليس من تفاريع كون الوجود زائدا على الماهيات اذ على تقدير كون الوجود
عين الماهية يكون المسئلة محالا بل لا مجال لنفيها ايضا لما ذكرتم لزم التناقض
نعم لو قال القول بكون المعدوم شيئا فرع لكون الوجود زائدا وقال الخلاف
في ان المعدوم شيء وليس بشيء تفاريع كون الوجود زائدا اذ على تقدير كون الوجود
عين الماهية لا يكون المعدوم ثابتا لكان صحيحا او يقال المسئلة في كلام
... رفا الى النسبة الايجابية التي يدل عليها السلب التزاما على ما تقرر في المنطق

المنطق والى ان النسبة في نفسها مع قطع النظر عن خصوصية الايجاب والسلب فيرجع
الكلام الى ما استخرجناه من القولين **قال** الشارح لامتناع صدق المنفي
بدون المعدوم وقيل في قوله هذا الوجه يبطل الاحتمال الثاني ... بناء على تقدير
ايضا لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال ولم الاستدلال على تقدير تمامه ايضا
او ان السؤال المذكور لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره
في الدليل المذكور يدل على صحة الحصر في الاثنين ولا يصح الترديد بين الثلاثة
لان الشق الثالث محتمل فان تطرق الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين الثلاثة
النظر عنه لم يصح الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع والخامس ايضا فظهر ان هذا
لا يندفع بما ذكره **قال** الشارح لان الصدق على المنفي يحتمل وقيل اي لو اريد
بعدم الفرق عدم الفرق في الصدق وملخصه ان المعدوم اذا كان اعم من المنفي لكان صادقا
على جميع افراده فلو كان المنفي صادقا على المعدوم ايضا لم يكن فرق بينهما بحسب الصدق
المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على جميع افراد المنفي
فلا يكون ما فرض عاما عاما وهذا التوجيه مع نظر الشارح وجه نظر المص ايضا
مما يستبعد جدا لانه اول نظر الشارح والمص الى اللفظ والى
ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة فهما والامر فيه سهل على ان هذا التوجيه مما
علمه السيد السند في الحاشية واشار الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان العموم
قال الشارح والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف وقيل وهذا

بذلك اذ المنفي هو ذو النفي ومعروضه فمقابله هو معروض الثبوت اي الثابت
فالاولى في التوجيه ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم المنفي فيكون
عين مفهوم الثابت اذ المغاير للمنفي هو الثابت اقول هذه منافية في غاية
السخافة اذ ظاهر ان مراد الشارح بالمفهوم ما يكون باعتبار الذات المتصف والمراد بالمبدء
المشتق على ما هو المشهور والتعبير بالمبدء انما هو لسلامته عن توهم المشتق
ما صدق عليه قدس سره لا لقوانا انما يلزم ذلك اقول اذا قطع يد زيد
والفصل الى اجزاء صغيرة جدا وتفرق تلك الاجزاء في اقطار العالم
او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم بتشخص زيد بعينه في الحالتين خلاف
ما يحكم به البداهة فاذا امتنع اعادة المعدوم واشكل الحشر الجسماني والتخلص الا
بان يقال بها النفس المجردة وان البدن المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا
دون عينه بالتشخص لا ينافي هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس لا البدن و
نعم البدن كالسكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر المترتب على القطع من المدح
والذم والثواب والعقاب انما هي للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب
على افعال الانسان انما هي للنفس وهي التي كانت تحس الالم واللذة فالمتألم والمتلذذ
عقلية او حسية انما هو النفس فلا يلزم خلاف العدالة فتامل واما
الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه فمحمول على ان القاطع الذي على الآلة
وذلك بالقطع الا اعادة مع صورة كانت له لصورة الى الصورة و

على تقدير التمام على ان الحكم مطلقا ممنوع على تقدير معدوم لدى المتقدمين لا فائدة للشارح ... البيان المذكور لجواز ان لم يثبت الشارح ... لا فائدة

عليه بل حمل على نفس المفهوم قال المصنف فهو اذا ثابت قيل فيه ان الراد
انه على تقدير كون المفهوم منشأ للثبوت انه مفهوم عين مفهوم الثابت فهو ممنوع والظاهر
اذ الثابت هو ذو الثبوت وان اراد ما يصدق عليه الثابت فهو على تقدير التسليم لا يستلزم
صدق قوله كل معدوم ثابت لجواز ان يصدق على مفهوم ولا يصدق ذلك
الشيء على فرد ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم الجنس ولا يصدق على فرد
اقول نختار الاول والمنع والسند ساقط لما عرفت انفا قال الشارح
لجواز صدق المنفي قيل قوله هذا يدل على انه حمل كونه ثابتا على كونه فرد الثابت
اذ المناسب لصدق المنفي هذا لا كونه عين مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون الشيء
عين مفهوم الثابت وبين كونه فرد المنفي لجواز كون مفهوم فرد النقيض الا ترى ان مفهوم
معدوم واللاشيء او نحو قد كتبنا ذلك في سابق زمانه ويمكن توجيه كلام الشارح
بان بناء كلام المستدل عند الشارح على توهم انه لما كان مفهوم المعدوم غير مفهوم المنفي
كان عين مفهوم الثابت على ما يفهم من التلخيص الذي ذكره قدس سره ويدل عليه قول
الشارح ولعدم انحصار المباين في المنفي المحض والعدم الصرف واذا كان مفهوم المعدوم
عين مفهوم الثابت كان جميع افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت ولهذا قال كل معدوم ثابت
واراد العموم ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضا انه لا يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم
عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم الثابت حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد ثبوت
ثبوت افراده للازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت فتمام الكلام ويندفع عنه ما ذكر

اشارة الى دفع من قوله في الحاشية السابقة وانما قال على تقدير التسليم لان المبدء اليس في ان المشتق كالضرب فانه ليس من افراد الضارب
سلمه

قوله لجواز حاصل الكلام الا ان يرد على الشارح بان كلامه الذي ذكره في النظر والذي ذكره في توجيه الاستدلال لا يتلايمان
عبد الحكيم

لم نقصد بالمنفي
قاسم

فالمغر حينئذ لا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته او ثبوت افراده بواسطة كونه عين مفهوم الثابت لجواز صدق المعدوم على افراد العدم لكون المعدوم غير مفهوم الثابت كما على عدم انحصار المباين في المنفي والثابت فكيف يكون العدم محضا بيانا لان النظر الى مستقل فكلام كلام الشارح وان لم يكن صالحا للمنع لكن كلا تماما على ان الحمل على ... عليه والحجيج تماما لما رايت من العساس تكلفه بعيد
عبد الحكيم

قال الشارح ولعدم انحصاره فيه قيل وايضا يندفع هذا الدليل بانه لو تم
لدل على انه لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثل ان نقول لا يكون الممكن اعم
من الانسان لانه يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من الانسان الا في الاسم سوى العام
والخاص فيه ق واذا وجب ذلك والمفهوم من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون
المفهوم من الممكن هو اللاحيوان الناطق اذ المغاير للحيوان الناطق هو اللاحيوان الناطق
فاذا كان اللاحيوان الناطق هو الممكن صادقا على الانسان فنقول كل انسان
وكل ممكن لا حيوان ناطق فكل انسان لا حيوان ناطق وانه محال فورود هذا النقض
بحيث لا يخفى على الخواص والعوام قال المص لكن الصادق فيه قولنا بعض المعدوم
ثابت قيل اقول ههنا بحث وهو ان للقائل ان يقول على ذلك الاحتمال
قول المحشي ان المعدوم لو صدق على المنفي لم يبق بينهما فرق فان حمل على
على ان جميع افراد المعدوم لو كان فرد المنفي لم يكن بينهما فرق فهو حق لكن لا يرد
منعه لانا اذ لا نسلم ان جميع افراد المعدوم اذا كان فرد المنفي
والمفروض ان المنفي اخص من المعدوم فجميع افراد المنفي ايضا يصدق عليه المعدوم
فيكون بين المعدوم والمنفي فرق بحسب الصدق والمفهوم باعتبار الخاص والعام
بامتناع وجود الخاص في الخارج بخلاف العام فانه يمكن وجوده في المعدوم
الممكن الوجود ظاهر انه على هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم لو كان فردا
لم يبق فرق فهذا لا يرد غير وارد عليه اذ على التقدير تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا

منفيا لم يبق بينهما فرق لكون الصادق فيه قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم
ثابت وهو ظاهر وان حمل ان مفهوم المعدوم يصدق على المنفي ولا لم يبق بينهما فرق
ممنوع قطع النظر عن انه خارج عن مذاق القوم الى ما ذكره اذ الفرق ظاهر فيما البحث عنه
الحمل حتى يرد عليه ما اورده لم يحمل على احد الاحتمالين ليكون من يقبل اللا
اولا يسلطه لكن الاولى ان الذي لا ينطبق عليه كلام المتن ايضا قدس سره
والتلخيص ان الحق في توضيح المقام ان كلام الشارح على الوجه الاول ولا يرد
عليه سوى ما ذكره الشارح لعود وفيه نظر والوجه الثاني محمل صحيح لكنه لا يرد
لكن لا ينطبق عليه الشرح على ما يدل عليه قول الشارح اي يجب ان لا يكون المفهوم
منه عين المفهوم من المنفي وقوله ولعدم انحصار الماهيات في النوع المحصور والسوق
واما المتن فلا يرد الا وفيه ان يمكن تطبيقه عليه على ما لا يحكى لكن لا ينطبق عليه
الايراد الشارح اذ يجب ح بدل قوله لكن الصادق قولنا بعض المعدوم ثابت قولنا
لكن الصادق ح قولنا مفهوم المعدوم ثابت على انه يكون قضية طبيعية لا جزئية
ووجهه قدس سره ان مفهوم المعدوم على ان لا ثبت اصلا افراده بل كل المعدوم
بمعنى ان المحمول عندهم انه لا يقتضي وجود الموضوع الا السالبة والنفي لكن
لما لا ثبت في الخارج وكل مفهوم يكون ثابتا في الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه
بهمة ولو كان المحمول لا يقتضي وجود الموضوع لكن القدح فيه لان عدم الا انما هو
فقط والا الذي يصح عبارته في السلب في الخارج وبما ذكرنا ظهر ان احدهما

ماذكره المص من ان الحوت الثابت لا ثبوت مفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق
عليه ذلك المفهوم وكون القضية كلية وما بينهما اندفاع ما ذكره قدس سره بقوله
ولا يلزم بطلان العموم ايضا وذلك ظاهر فتامل والوجه الثاني لا ينطبق عليه
كلام الشارح وهو ظاهر ويمكن ان ينطبق المتن عليه بان حمل الصدق في الكل واي صدق
مفهوم المنفي على ما صدق عليه المعدوم على الكاذب الكلي على ما ادى اليه الشارح
قبل حيث قال الوجوب كون المحمول اعم او مساويا فان الصدق في هذا انما هو
على الكاذب الكلي على ما اثار الله قدس سره بقوله بصيغة عدم الفرق على تقدير
الصدق الكلي اذ بمحما اذا حمل على الصدق الجزئي يمنع اولا عدم الفرق على تقدير
الصدق المذكور اي عدم الفرق بحسب المفهوم على ما يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه
ومنع الصحاح اي حين ظهر بطلان الصدق الكلي الكافي في قبل فان قيل
لم لا يجوز ان يكون على ما ذكره قدس سره لاسيما على الجزء اذ يكفي لنا في بيان الكبرى ان المعلومية
صفة ثبوتية وثبوت الصفة للشي فرع ثبوت المثبت له فيلزم ثبوت المعدوم الممكن ولا حاجة
الى ضم الكبرى فقد ذلك ان قال كون المعلومية صفة ثبوتية غير بين ولا مبين لان معنى عليه الحكم هو
التمييز ذلك الا في ثبوت [illegible] كون السلب داخل في مفهوم على ما صرح به المحجيبين
قدس سره في اثبات الوجود الذهني وكون المعلومية ثبوتية انما المعنى مما لا فيه فظهر
ان في الدليل استدراكا فتامل وما ذكره قدس سره في الحاشية المعدوم عندهم مباين
للمشهور ان المعدوم عندهم اخص من المنفي كما ان الثابت اعم من الموجود قال قدس سره

قيل الظاهر انه لا يجوز حمل الثبوت ههنا على ما حمل قدس سره فيما مضى لانه لا يلزم منه الثبوت في الخارج وهو المطلوب بل الثبوت
في الذهن وهو ليس بمطلوب على صحة هذا القائل بعد هذا فلا استدراك ولعله لم يظهر للقائل
انتهى [illegible] الوجود الذهني غرابة عندهم وليس هناك وجه خارج على فرض تسليم
[illegible] في الخارج على [illegible] فلعل [illegible] قد غفل عن قول الشارح قال الامام
بل وجه القياس ان المعدومية [illegible] عندهم [illegible]

الا اولى بهذا اذا فرض ان الدليل القطعي قائم على امتناع الاعادة او فرض ضروري
وما ذكره في بيان ما بينهما على ما سيجي في الشرح وانما جوز اعادة المعدوم بعينه
كما هو راي جمهور المتكلمين فلا اشكال فتدبر قال الشارح ان بطلان امكان العود
حاصل الغرض من هذا الكلام التفصيل ان ذلك من قبيل ثبوت الشي للشي
فرع ثبوت وجود المثبت له بناء على المعدومية المفهوم من ثبوت الشي للشي
ثبوت المثبت له اولا ويمكن ان يقال ان المراد باتصاف المعدوم بالصفة
الثبوتية [illegible] ان المراد بالوجود ما يكون موجودا خارجيا اذ الاختلاف في كون
الامكان وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى على ما سيجي لا بمعنى كون السلب
ليس جزء المفهوم ولا شك ان اتصاف الشي بالصفة الوجودية في الخارج فرع
وجود الموصوف في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به في غيره اظهر
ما اورده الشارح من السؤال بقوله ولقائل ان يقول بل الجواب مبني على عدم كون
وجود الامكان على ما سيجي في قوله وانما حمل كلام المص على هذا لان الشارح
بينهم في هذا المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال
بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام في المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لانه لما عدم
لم يبق هويته وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة
قال الامام في الملخص المعدوم لا يعاد لانه لما عدم لم يبق هويته بعينه وما كان كذلك
امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب المقاصد المعدوم يمتنع ان يعاد لانه لا يبقى له

وانما الفرق بعد اشتراكهما في اقتضاء ثبوت الموضوع في الجملة في تحقق حكمهما في نفس الامر
فان موضوع العنقا ليس له ثبوت في نفس الامر مع انتفاء الموضوع
بخلاف العنقا طائر
محي الدين

ان ثبوت اصلا فيمتنع الحكم بصحة العود لان الحكم بثبوت الشي للشي فرع
ثبوته وهو في الجملة لكن يرد عليه انه لا حاجة الى التعرض بان الامكان صفة وجودية
اذ الحكم مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له في الجملة وانما افتقر الى التعرض بكون الامكان وجوديا
وعدميا في صدق الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن الحكم عليه اصلا لكن
لما راى الشارح ان لا سبيل الى امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في
على الحكم الصادق فلزمه التعرض الى كون الامكان وجوديا فقلنا لو تم ما ذكره لزم ان
وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به بل على الحكم مطلقا يمتنع على المعدوم
اذ لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف يمكن العود
بان لا سبيل الى امتناع الحكم مطلقا فتامل قوله واما ان يرد الا ان يقال
مندفع بان اصل الحكم ظاهر انه يستدعي ثبوت المثبت له في الذهن فهو بين
لان الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج وكان العرض المذكور
في الشرح ظاهر على الظهور فلهذا تعرض لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان الحكم
صفة وجودية حتى يتخيل استدعاؤه الوجود في الخارج على ان ذلك انما يلزم
على وجهه الكلام لا على الوجه هنا والتعويل على ما قررنا الدليل عليه مع
المذكور في الشرح ايضا ثم قال علم ان صاحب التجريد اشار الى هذا الدليل
بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وقال الشارح
في توجيهه يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم

اي على ظاهر كلام المصنف حاصل لا يرد منع المقدمة التي عبر بالمجمل ضمنا من ان جميع المقدمات محتاج اليها وقوله فان قلت اثبات للمقدمة الممنوعة ذكره قلنا نقض له او منع مع سنده م ن

لعل الشارح حمل الجواب لا يدفع بان المذكور ... ما ذكره على تقدير ان الحكم مطلقا يمتنع على المعدوم ... في نفس الامر ... ظن الشارح ... السبيل الى ... المذكور ... الشارح ... عبد الرحيم

انما قال يتخيل لان هذا الجواب مبني على ان هذا الوجود في الموجود في الخارج كما يتوهم من ظاهره ... بل هو مبني على سوق كلام الخصم ... على ذلك انما يلزم ... التعويل ... م ن

المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية وما لا يمكن ان يشار اليه
لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه ... بالمعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة الى آخر الدليل
العقلي بما ذكره من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل
على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على
ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
وغير ذلك ثم قال لنا المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصور بها الحكم عليه
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصور متصور
يحكم عليه بشي من الاحكام سلمنا لكن لا نسلم ان المعدوم ليس له هوية ثابتة
ان اراد انه ليس له هوية في الجملة او في الذهن وان اراد انه ليس له هوية ثابتة
في الخارج فهو مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة
لا تتوقف على الهوية الخارجية بل تكفيه الهوية الذهنية ثم اعلم ان المحقق الدواني قال
في هذا المبحث لقائل ان يقول لو تم هذا الدليل لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء
الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكره
وهذا النقض ظهر مما اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان
هذا المطلب اذا وجد الشي فنا ثم لم يعدم وانحفظ وجوده في وقف علم

حاصل المنع لا نسلم ان التالي لازم للمقدم كيف لو كان لازما لزم انتفاء انتفاء
واللازم باطل فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود هو مفهوم
التالي لا يستلزم امتناع العود هو مفهوم انتفاء المقدم ع ف

العقلية

ذلك وشوهد علم الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود الثاني
وليكن الموجود المعاد الذي حدث ب وليكن الحادث الجديد ج ولكن ب
كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد
فلا تميز ب عن ج في استحقاق منسوبا اليه وج فان النسبة الى ا ان
تساويهما من كل وجه لا النسبة التي تنظر الى يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل
انما هو وكب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة و
واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان كج بل اذا صح
مذهب من يقول ان الشيء لو حد فيفقد من حيث هو موجود في الخارج
ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد الوجود
امكن ان يقال بالاعادة الى ان ابطل بوجوه لغو واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل
المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون
له ا وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان
يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا
واحدا وذاتا واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا وذاتا
واحدا وبحسب اعتبار المحمولين اثنين فاذا فقد استمراره

فهذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب وج في الاتصاف
بل هما متساويان من كل وجه فلا يتصور حصول الرجحان في هذه النسبة
منهي

ط المشهور ان هذا دليل يدور على ما يفصله الراوي كلامهما دليل واحد
وحاصل هذا الكلام ان المحكوم عليه المبتدأ غير نفسه اذا حكم
عليه بالوجود اللاحق فهذا المحمولان يوجبان اثنينية الموضوع
فان استمر فيما بين الوجودين وجود لصدقا بلا تخلل العدم
فهو لا يعد الا باعتبار وجود واحد فلا كلام فيه وان تخلل العدم
واستمر ذاته الثابتة كما هو مذهب المعتزلة كان هذا
الاعتبار سببا واحدا وان كان باعتبار المحمولين اثنين
ولم يتمحض فيه الاثنينية واذا تخلل العدم ولم يستمر
كما هو الحق لم يبق الا جهة الاثنينية الصرفة فيكون الموجود
بالوجود السابق غير الموجود باللاحق فكيف يكون
الثاني معادا للاول
محمد الدين قدس سره

ستمراره في نفسه ذاتا واحدة لبقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وليس فيه ما يدل
على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المعترض وكيف
يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال مع ان حصول العدم عبارة عن فقدان الذات
وبطلانها فلا يكون موضوع الوجود بعد العدم واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فامتياز المعاد عن المثل نفسا مفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه معروض الوجود ولا فيه تعيين النسبة التي وقع النظر في امكان ذلك
غير منصور مع فقدان الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة والظاهر ان ذلك
مقصود المصنف وكلامه ظاهر الانطباق عليه بغير تكلف فالظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود والا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه ما اوردت الاثنينية
على ما قرره نعم يمكن ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر
فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة هو
المكتنف بالمشخصات الذهنية واتحاده مع الموجود الخارجي بمعنى انه بعد التجريد
عنه وليست اياه مطلقا بالفعل فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان
بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع بما ذكره من عدم الامتياز بين المعاد
والمستانف في نسبة الى ايهما لتساويهما من كل جهة عدم حصول الا بالعدد
لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم اذ نسبة الايجاد اليه الى مثله المفروض على السوية

لتساويهما وعدم اختلافهما الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد ان كان
ممتازا عن الموجود من المستانف فلا يتم ان نسبة الموجود الى كل منهما على السوية
لجواز ان يكون هذا الامتياز المفروض مانعا من الامتياز كافيا في الاولوية وان لم يكن ممتازا عنه
اصلا فلا يصح الحكم عليه اصلا لان الحكم انما هو بالنسبة الى المستانف المفروض على السوية
فليس كونه محكوما عليه اولى من كون المستانف كذلك بل ما ذكره في بيان
تساوي نسبة الموجود الى المعاد والمستانف يصح ان يدل على تساوي نسبة جميع
المفهومات اليهما اذ لا يختص لذلك البيان بشيء من المفهومات دون
ولذلك عبر الشيخ عن الموجود بالنسبة اليهما على انه ليس لهذا الحكم خصوصية
بالاعادة دون مادة ومن جملة المفهومات كون المعدوم محكوما عليه لا يقال الامتياز
ولو بمجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف في الحكم على المعاد دون المستانف
بانه مخترع ولعله بين سيأتي ان اعتبار المستانف لا ينقل الكلام والعقول
لنسبة هذا الامر المخترع اليهما على السوية الى آخر الكلام على ان اختراع امر له
والحكم عليه لا على مثله والحكم كاذب يستلزم ان يكون له في نفس الامر شيء لكون مثله
محكوما عليه بهذا الحكم فيلزم ان يكون متميزا عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن
واعتباره فافهم واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا فلا شك
انه لا يكون في القوى العاقلة بناء على ما قرر في مظانه من ان جميع الاحكام الواقعة
في القوى العاقلة مطابقة للواقع فلم لا يجوز عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في

القوى العاقلة حتى يصح الكلام انصف ليس هذا الحكم لنسبة اولى اجزاء
المتاخرين لا يتصور وقوعه من عاقل فكيف يتصور القول بجواز وقوعه من
من عاقل وقد وقع هذا الشيخ قال في الهيات الشفاء بعد بيانه امتناع
عود المعدوم الايجاب والسلب ايضا لان ايضا يتضمن اشارة الى المعدوم الا
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال ومن تفهمنا هذا الا
انفتح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه والذي اخبر عنه
بالوجود لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل ممنوع عليه الدلائل
في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت قبل هذا ان حاصل المعترض على
على قول الشيخ هذا لو صح لكان دليلا في نفسه على امتناع الاعادة وان
صحة فرعه بانا في الدلائل لكن الاخبار اذا كان ممتنعا ويكون الاعادة مستلزما
للاخبار فيكون الاعادة محالا وهو بين واما رابعا فلان ما ذكره يدل اولا على
اعادة المعدوم ثم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة ولا شك ان هذا ابين الاستدلال
بعدم صدق الحكم بالاعادة على امتناع اعادة المعدوم بل الامر بالعكس فلو كان
هذا استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع
الدلائل الدالة على امتناع اعادة المعدوم المستلزم لامتناع صدق الحكم
عليه استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان
واما خامسا فلان الشيخ قد نهج في امتناع اعادة المعدوم منهجين احدهما بيان

بیان بعدم الامتیاز بین المعاد والمستأنف المفروض علی تقدیر الاعادة وقدم
المعاد
ستأنف بهذا عند قوله بل اما ان یکون کل واحد منهما معادا اذ تحصیل کلامه الی هنا هو
علی تقدیر فرض الاعادة لیس ممتازا عن المستأنف فی استحقاق ان یکون هو
الموجود الاول دون المستأنف فیلزم ان یکون کل واحد معادا ولا یکون شیء منهما
معادا وکلاهما باطلان فیلزم ان یکون الاعادة باطلة وان بینهما تباینا ومغایرة
موجودا ابنا للموجود المفروض مستأنفا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف
ونشأ بهذه بمخالفة للمعاد واشار الی هذا بقوله وذلک المحمول وتحصیله
اثنین یوجب ان یکون الموضوع مع کل واحد منهما غیر نفسه مع الآخر فان الآخر
ذات الموضوع یکون باعتبار الذات شیئا واحدا وباعتبار المحمولین
کالموجودین مثل اثنین واما عند فقد الذات کما فیما نحن فیه فلیس هناک
وحدة بل اثنینیة صرفة ومغایرة محضة وهذا الفاصل قد خرج بین المنهجین وخلط
بین المسلکین فجعلهما واحدا واما ساد قولنا ما ذکر فی بیان ملخص الکلام
من قوله فلا یکون موضوع الوجودین العدم ان اشار العدم الخفاظ وحدة الذات حال
مستدرک اذ لو طرح البین وقال العدم عبارة عن فقد ان الذات وبطلانه
فامتیاز المعاد عن المستأنف الی آخر الکلام لیتم الدلیل واما ثانیا فلان عدم الامتیاز
یکون بناء حیث الذات وکونه مورد الوجود ولا کوجب عدم الامتیاز
مطلقا کما فی صورة ان اما بالامتیاز غیر منحصر فی هذین الامرین والشیخ لم یعلل

فرض

المحمولین

لعدم

یقول بین ذلک بل تحصیل کلامه هو ان المعاد لفقدانه لا یتمیز عن المستأنف بوجه
من الوجوه بینهما بوجه من الوجوه فافهم ثم اما ثانیا فلان ما ذکره فی جواب الایراد
الذی ذکره فهو مدفوع بانه لم لا یجوز ان یکون بقاء الحصة المجردة کافیا فی امتیاز
المعدوم عن المستأنف ولا من وجوب بقائه مع عوارضه الخارجیة لابد لذلک
من دلیل هذا اقول حاصل الدلیل علی ما لخصه الشارح ان العدم لما کان عبارة عن فقد
الذات وبطلانه فلا یجوز ان یکون موضوع المبدئیة والمعادیة واحدا لان اتحاد موضوع المبدئیة
والمعادیة انما یصح اذا کانت الذات محفوظة فیما بین الابتداء والاعادة بدیهة وانه
واما قول الشیخ فلیکن الموجود الذی یوجد ولیکن المعاد الذی حدث
فلم یحمل علی انه دلیل آخر مستقل لان مرجعهما واحد فلیس مدارا علی المثل
المستأنف لم یتمیز عن الحادث المعاد فیلزم اتحاد الاثنین کما هو المشهور
فی تقریره ولا لو ورد علیه مثل ما اورد علیه بل مداره کما صرح علی ان المعادیة
الی الحادث الذی فرض انه معاد دلیل واقع نسبتها الی المستأنف المفروض کان
بمعنی انه لیس الحکم بانه هو الذی کان اولی من الحکم بان هذا المستأنف هو الذی
کان الحکم بانه هو الذی کان انما یصح اذا حفظ وحدة الذات ولم یفقد ولکن ذلک
لان العدم فقدان الذات بل الحوان کما لم یصح ان یقال ان هذا المستأنف
هو الذی کان لم یصح ان یقال ان هذا الحادث هو الذی کان بناء علی عدم انحفاظ
وحدة الذات وحدیث المثل المستأنف انما هو للتوضیح لنظیر الحادث

المفروض كونه معادا الا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة
اليهما فاما ان يعاد كل منهما معا او لا يكون شيء منهما معادا والاول باطل
فتعين الثاني واذا تمهد هذا فنقول اما المنع النظر الاول فلان ما ذكره من عدم
الفرق بين المعاد والمستأنف في نسبة الاعادة اليهما انما يصح لو لم يكن بينهما
وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان حقق الذات ما كانت مما يصح نسبة الاعادة
الى ما فرض اعادته وكانت مقصودة فلم يتميز ما فرض عادته عما فرض مستأنفا في
نسبة الاعادة اليهما فكما لم يصح النسبة الى المستأنف بلا كلام لم يصح النسبة الى ما فرض
اعادته ولا يترتب عليه شيء واما الثاني فلان الاخبار بالاعادة وتقويم الحكم ان يكون بهذا
المفروض من الامتياز كافيا في كونه النسبة اذ قد عرفت ان صحة النسبة موقوفة
على كون الذات محفوظة وقد انتفت بالعدم واما الثالث فلان ان يحمل
عدم صحة الحكم على عدم وقوعه في الخارج حمل عليه في كلام المحقق فصحيح الكلام
لا الحلف في المحملين على ما قرره الاستاد على ما علمت لكن يستغني
عن التجوز ذكر الثاني فينبغي المصنف ان يريد حمل عبارته كلام رح الا على
حمله ليس هذا احسن نسبة من اجل المتأخرين مع انحطاط العين عن
عليه كما يظهر لذي تأمل فيقول على هذا الحمل اما ان يبقى الاعتراض الذي ذكر
ام لا فان كان الاول فلم يصح الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثاني الحكم
بل اعتقد ورد بما فعلم ان الحمل المذكور ليس مراد الاستاد وقوع هذا

قلنا اخبار بالاعادة لا ما يقول الشيخ ويكتب كي اي قوله ولا مخالفة الا بالعدد وقوله ولكن في الم... فانهما يشعران بان مدار كلام الشيخ على عدم الاختلاف بوجه من الوجوه محيي الدين

وذلك لان الصحة جاءت بمعنى الصدق وجاء بمعنى الجواز والامكان في لم يحمل بمعنى الامكان في المبادي العالية نعم يجوز اللازم للمعنى ويحمل فيذكر الملزوم ويراد ويراد اللازم مجازا

اي لفظ الشارح وعبارته على هذا المعنى الذي هو عدم امكان وقوعه في المبادي العالية وبهذا السؤال يحذو ردا فيما سبق اذ المصنف لم يتعرض لشيء من الاعتراضات محيي الدين

وقد عرفت ان المراد النظر الثالث مما كان في القبل بطريق الالزام ومناؤه عدم الاطلاع على المحقق الدواني لم يعتبر
قول المصنف فلا يصح الحكم عليه من مقدمات الدليل وان قرر بعدم الصدق فالاولى في الرد بيان منشا الغلط

هذا المعنى لان الشيخ فيبني على التدبير في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد ما حقق
ان الحكم على المعدوم المطلق محال مطلقا ذكر نفي ثبوت المعدومات
في الخارج وكون الحال ثم قال والاشارة الواقعة في كلام الشيخ راجعة
الى هذا البحث الاقرب كما هو لفظ هذه لا الى ما ذكره وحكم يتوجه الكلام
المذكور عليه قال الشيخ ومن بعضها هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول
من يقول ان المعدوم يعاد لان اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا عيد
يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو هو لانه ليس الذي
كان عدم في حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على نحو
الذي وما قاله فيما سلف هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم
موجودا انه لا يتصور ان يحصل الامتياز بينه وبين ما هو مثله في حال العدم
باعتبار انه حاصل غير موجود على ما زعمه المعتزلة اذ قد عرفت بطلانه
فلو يحصل الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا في حال العدم بنحو
واما انه لا بد من تحقق الامتياز في حال العدم فلانه لو لم يكن الذات محفوظة في العدم
فلم يكن كونه اياه اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح الحكم بكون المثل اياه لفقد الذات
مما هو الحكم وارد بقوله لان اول شيء يخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا
بل كان مستأنفا موجودا اولا واما الرابع فلانه مبني على توهم ان قول المحقق فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود عليه دليل على امتناع الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل ما مر

قوله لامتناع الاتيان بالمصدر بلام التعليل وقوله فلا يصح التعليل بصحة الحكم
عليه بصحة العود وتوزيع للنتيجة على الدليل على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر عن الدعوى
بلازمه والامر هين واما الخامس فلما علم انه في حمل الكلام على دليل واحد
والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس فلانه قوله فلا يجوز موضوع الوجود
والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان المحمولان اثنين الى اخره
وقوله فامتاز المعاني المسماة بنفسها اشارة الى الكلام الثاني من الشيخ
والغرض في ذلك التوزيع بين كلاميه الاشارة الى انهما دليل واحد
لورود الاعتراضات الموردة على المعترض كما ذكره المعترض
واما السابع فلما عرفت من انه ليس مراد الدليل على عدم لزوم الامتياز
بين المسمى بنفسها المعترض وما فرض اعادته مطلقا بل عدم الامتياز الموجب
لنسبة صحة الاعادة الى المعاد دون الآخر وهو منتف لفقد الذات ما ما
وان لنسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء
فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على
الوحدة الشخصية ثم قال واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء
من الشبه المذكورة على ما هو عندي فهو ان يقال لا شك ان الاعادة
عبارة عن وجود ذلك الشخص ثانيا بعينه ووجود ذلك الكلي ثانيا
لذلك الشخص ومثله ثانيا مثلا اذا عدم ثم وجد الكلي ثانيا مع ان الوجود

وهو عدم صدق الحكم في الواقع ولا اهمية في ذكر ما يذكر اللازم ويراد الملزوم لكنا وكلاهما كما نحن فيه محرره

بل المراد الاحسن الموجب لنسبة صحة الاعادة محي الدين

ای دلیل الطوسی یعنی ما وجه الدوانی لدفع ایراد ... محی الدین

المثل ولكن بعوض لا يكون ذلك اعادة الالف بل اعادته
عبارة عن وجوده بعينه ثانيا ولذا الحكم بامكان وجود الكلي ثانيا ليس
بامكان اعادة الفرد ويظهر من هذا التقرير ان الصورة الحاصلة من الشخص
كلية وان كان ذلك الشخص معلوما بجميع خصوصياته الجزئية لما ثبت
في الحكمة من ان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي بمعنى ان
الحاصل في الذهن من كل شيء ولو جزئيا المعلوم بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه
على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي
في ذلك المفهوم ومشاركة له فيه فاذا عدم الشيء في الخارج فلا اثر
في ان ليس لهويته في الخارج اثر ولا في الذهن الا على وجه كلي شامل
له ولمثله لا على خصوصه وليس للعقل الحكم على الشيء الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل على
امكان وجوده ثانيا لما امكنه الا على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله لا على خصوصه
وقد عرفت ان ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم بامكان الشيء بالنظر
لعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشيء ممكنا في نفس الامر ضرورة ان الحكم
بالوصف الحاصل للشيء في نفس الامر غير ممتنع على ذلك الشيء بالنظر
الى ذاته وكل ما ليس بممكن في نفس الامر فهو ليس بممكن ان يتحقق فضرورة
فان قلت لم لا يجوز ان يجعل المفهوم الكلي الحاصل من الشيء آلة لملاحظة
الشيء ومثله ويحكم عليه بحكم يتعدى اليه والى مثله قلت ليس جعل المفهوم

وذلك لان حصول الخصوصيات في الذهن ... بوجه كلي ... في الخارج في وقت معين محي الدين

يحصل في الذهن الا ملاحظة ذلك الشيء دون مثله او في العكس
اذ ليس الشيء منهما اثر في الخارج والصورة الحاصلة في الذهن من كل واحد منهما
واحد وبالجملة المعنى الحاصل من الشيء في الذهن هو بعينه المعنى الحاصل فيه من مثله
فكيف يجوز ان يكون المنتسب الى احدهما لا يكون تلك النسبة الى الاخر
فان قلت ليس هذا حكم على المعدوم بامتناع الحكم عليه قلت بهذا
اشكال المجهول المطلق وهو مع جوابه سيجيء ان شاء الله تعالى على انا اذا
الا ان الحكم على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم عليه
بوجه لا يكون حكما على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله غير ممكن فان قلت النص
بان قولنا المعدوم ممكن عادته يدل على قضية معقولة مستعملة على الحكم
بامكان اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع
والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا للبديهة قلنا تحقيق هذا الحكم
ههنا لبيان حصول صورة عينا ثم الحكم عليه بامكان اعادته بعد عدمه فالحكم في
القضية على المفهوم الموجود في الذهن بامكان وجوده ثانيا بعد عدمه على المعدوم
بعينه حال عدمه فافهم فان قلت وبماذا اندفعت المعارضة المذكورة
اقول اما المعارضة فبان المقصود ليس السلب لان عدم المعدوم في
حالة بل ليس ممكن ليس بموجود وسلب الامتناع لا يضر هذا المقصود
لانه لا يستلزم ثبوت الامكان للمعدوم لجواز ان يسلب عنه المتقابلان

المتقابلان

والما النقض فبان المذكور من الدليل اللازم منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه
معدوما في الخارج ولا يكون بعينه موجودا في الذهن لا يجوز الحكم عليه بخصوصه الا ان المعدوم
في الخارج لا يجوز الحكم عليه بخصوصه لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون موجودا
في الذهن على الوجه الكلي ويحكم عليه بالاحكام الثابتة لهذا الكلي والامثلة التي
ذكرها الناقض كلها من هذا القبيل فان قولنا المعدوم ممكن يجوز ان يوجد
ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود في الخارج ولا في الذهن بخصوصه بل حكم على
الكلي الحاصل في الذهن المعدوم في الخارج وهذا ليس بممتنع وما امتنع
الاول فبما عرفت من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نفس الامر واما منعه الثاني
فبان المعدوم في الخارج وان كان في الذهن لكنه ليس موجودا بعينه بل موجودا بوجه
كلي فلا يصح الحكم عليه بخصوصه نعم يبقى في هذا المقام شيء وهو ان يقال ان لزم
مما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الاعادة لا انه لا يكون الحكم
مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل المعدوم الكلي في الذهن ويحكم عليه العقل بامكان
الاعادة فرد منه بخصوصه ولا نسلم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي امكان الحكم
عليه بخصوصه والقدر المسلم هو ان يقتضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه المنع الاول
بذلك فتدبر اقول الحكم بحصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي
مبني على القول بالصورة الحاصلة لتمامها فانها جوهرية على ما صرح به المحقق الحكم
عليه بخصوصه بامكان الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئي عنا

انوار الحكم بامكان الشيء النظر الى ذاته بعينه غير ممكن حاصل ذلك ... محيي الدين

فيجب الحكم على المعدوم بامكان العود بالنظر الى وجوده في الذهن والحكم عليه بالامتناع في حال العدم ... محيي الدين الاهدي

تقريره بهذا الوجه اعادة المعدوم لا يكن الحكم عليه بخصوصه ... محيي الدين الهندي

اي فالدليل ... محيي الدين

حاصل الجواب ... محيي الدين

... محيي الدين

لما تقرر فی موضعه ان صدور الفعل الجزئی موقوف علی التصور بالوجه
الجزئی بل الجزئی انه لا یکون المفهوم منقسما الی الکلی والجزئی لغو
وهو محال ثم ما ذکره لدفع المعارضة لا یندفع به المعارضة علی ما فهمه
ثم ان بناء الدلیل علی ان الحکم سواء کان ایجابیا او سلبیا علی المعدوم محال
لانه یتضمن الاشارة الی المعدوم الذی لا صورة له لا فی الخارج ولا فی الذهن محال
وملخص الکلام ان خص الدلیل علی ما قرره بانه لو امکن اعادة المعدوم
لصح الحکم علیه بخصوصه بذلک منا وذلک محال لان المعدوم فی الخارج وفی الذهن
لا یوجد بخصوصه فلا یصح الحکم علیه بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه تستدعی الحکم علی
علی المعدوم بخصوصه فیتوجه انه لو لم یصح اعادة المعدوم لصح ذلک الحکم الجزئی
ای لصح منا ذلک الحکم ولم یصح لکونه معدوما فی الخارج ولیس متصورا بخصوصه
وبما قررناه ظهر عدم اندفاع النقض ایضا وذلک لانه لو صح هذا الدلیل
لم یمکن حکم علی المعدوم بخصوصه وذلک باطل اذ یمکن ایجاد موجود بخصوصه
وذلک یستدعی تصوره بخصوصه علی قدرته واما المنع الاول فلم یندفع ایضا
لان صدق الحکم فی الواقع لا یستلزم وقوع الحکم منا اللهم الا ان یتمسک
ان صدق الحکم مطابقته لما فی القوی العالیة واما المنع الثانی فلا یندفع ایضا لان المسلم
هو امکان العود بشخصه بمعنی امکان صدور الحکم منا علی ذلک المعدوم واما
لیستدعی امکان الحکم علیه بخصوصه علی ان کون موضوعه متصورا بشخصه فغیر مسلم

ولعل منشا تلک الغفلة سبق الذهن الی الصورة الحاصلة ای الصورة الذهنیة وما یحصل فی الذهن کلی غافلا عن ان الصورة الذهنیة تطلق علی الصورة العقلیة ولو علی الصورة الحاصلة فی المدارک
محشی

فانتفی المقدم عن الامتناع واذا انتفی الامتناع ثبت الامکان وهو نقیض المدعی ولک ان تقول اللازم ذلک والمقدم یجوز ان یکون ممتنعا لان المنتفی اذ بعد انتفاء الامتناع لکونه متعددا ما لا یجوز سلب الامکان لتلک العلة فثبت الامکان البتة وبما ذکرنا لصح ثبوت المعارضة لا بما ذکره المحشی وکن من الذاکرین
محشی

یعنی اللازم من امکان الاعادة صدق الحکم ووقوعه فی الواقع لا وقوعه منا فمن وقع الشیء لا یلزم ان یرفع المعدوم لا یقال وقوعه منا بالنظر الی ذات المعدوم ب وقد وقوعه فی الواقع لا ما لا یجوز ذلک لجواز المحو فان المعدوم ما لم یحکم منا

ای الواقع فی استدلال صاحب التجرید لا یعاد والشارح القوشجی بل علی ما وجهه العقیل یعنی ما حصل التالی لصدق الحکم منا صدقا مطابقا لما فی القوی العالیة لا یلزم منه رفع التالی رفع المقدم
محشی

مسلم بل یکفی کونه موضوعا للقضیة الحکمیة بل الدلیل علی ما قرره لا حاجة فیه
الی اخذ کونها لیست موجودة فی الخارج اذ مداره علی ما قرره علی انه
لو صح الاعادة لصح صدور الحکم منا علیه بمکان العود ای الحکم علیه بخصوصه وذلک غیر ممکن
لانه لا فی الذهن یکون صورة کلیة فتامل **قال الشارح** لکن لا نسلم
ان ما عدم لم یبق له هویة قبل العود قد عرفت انه ما عدم لم یبق له هویة لا فی الخارج
ولا فی الذهن بعینه بل موجود فی الذهن بوجه کلی واما من حیث خصوصه فمعدوم
فلا یصح الحکم علیه اصلا قوله قد عرفت ایضا فساده **قوله** فذلک
لان العدم الطاری لما لم یکن بالغا قیل فی بیان ان العدم لیس بالغا لان العدم
الطاری لو کان بالغا من محال العود لما امتنع عود معدوم ممکن بعد الوجود مع
خلاف المفروض فتامل قوله لو کان الطاری عدم ما بالعینیة العدم عدم
فی الماهیة لیتم البیان ولما توجه علیه ان العدم الطاری یحمل علی الوجود لیس طبیعة نوعیة
لافراده حتی یکون ما یقتضیه واحدا ولئن سلم فذلک لکن یجوز تخلف الموجود
افراده بحسب منع عدم بواسطة خصوصیات الصنفیة والشخصیة او یقتضی
المفهوم الواحد لا یتخلف عنه سواء کان نوعا لافراده او لا ولو کان الخصوصیة
الصنفیة والشخصیة مدخل لم یکن العدم مستقلا فی المانعیة بنفسه قوله حمل المورد
المانع علی المانع فی الجملة کما هو الظاهر لانه اعتبر مع خصوصیته کونه مستقلا
فی المانعیة لذا او ربما ادرج الا ان یرد ان المحقق رده وما یجاب به حمل علی المانع

ای فی قولنا اقول الحکم بخصوص الممتنع شیئا فی الذهن انما هو علی الوجه الکلی مبنی علی الغفلة عن الصور الخیالیة وکذا فی قولنا واما المنع الثانی فلا یندفع ایضا لان المسلم هو امکان العود بشخصه لیستدعی امکان صدور الحکم منا مطلقا لا انه بخصوصه لا یغیب قوله ولا فی الذهن بعینه
محشی

ذلک

ای بیان ذلک بنقل الکلام الی ما ذکره الشارح فی کلام المستقل فی المانعیة علی طبق المتن حیث وقع عن البیان الا ان
محشی

ای لکونها شرطا فی مانعیة هذه الطبیعة النوعیة والصنف المندرج تحت النوع کالرومی للانسان
محشی

بمعنی العدم المورد یعنی لا یجوز ان یتوقف المقتضی المستقل فی المانعیة علی صیرورته فرد ذلک المفهوم صنفا او شخصا لکون ذلک الا انتقاضا من نفس المفهوم فلا تخلف
محشی

المستقل وان اندفع ظاهرا لكن لم يندفع حقيقة ولم يتم البيان كما
اذ للخصم ان يقول لعل العدم الطارئ ليس مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصيات
وذلك لوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان ما نعينه مشروطة
بفصل منوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان ما نعينه بشرط
فالايراد انه لا يندفع حقيقة فتامل قال المص لا يمكن عوده مع مثله قيل اقول
قال الشيخ في الهيات الشفا بعد بيان ان المعدوم لا يحول في الخارج
اذا اعيد يجب ان يكون مثله ومن مثله لو وجد بدله فرق بان كان مثله انما يشتر
المص كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سبق فلا حاجة في الاستدلال
الى امكان فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان المحال انما يلزم
من فرض وقوع اعادته مع وجود مثله ويمكن توجيه كلام المص بوجه ينطبق
على كلام الشيخ بان يقال المراد بقوله لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله
بدلا عنه اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة اليه
لم يتم فرض اعادته مع مثله المستانف في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم
الخفاء وحدة الذات ولا امكان وجوده حين العدم ومدار دليل المص هو
المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين فاين هذا من ذاك
ثم كلام المص على قوله لا يمكن عوده مع امكان وجوده مثله بدلا عنه اقول مداره دليل الشيخ

الشيخ على ما سبقت الاشارة اليه لم يتم فرض اعادته مع مثله المستانف
في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم الخفاء وحدة الذات ولا امكان موجود حين العدم
ومدار دليل المص على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين
فاين هذا من ذاك ثم حمل كلام المص على قوله لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله
بدلا عنه بعينه غير الاتصاف قال ولقائل ان يقول كما يلزم من مجموع فرض وقوعه
مع خصوص مثله المحال اقول هذا منع المقدمة لم يدعها المستدل لان الاستدلال
قياس استثنائي مركب من متصلة لزومية واستثناء نقيض التالي
بناء على استلزامه الى المحال وهو عدم الامتياز بين الاثنين وليس فيه دعوى
ان لزوم الشيء بشيء يستلزم لزومه بجزء معين منه بل ليس ههنا الا منع الملازمة
التي ذكرها المص وفصله الشارح فتامل قال وما قيل في بيانه مردود حاصله
ان هذا تصريح منه بان المراد بالوجود الموجود بعينه لان ما قيل في بيانه وجهين
انه مردود وانما يجوز هذا المعنى لو لم يكن للسند دخل في مفهوم
بظهر مدخلية كون الامكان وجوده في تمام ما ادعوه الشارح بقوله ولقائل
قوله قدس سره فقد يمنع كونه مشخصا واللازم ان يكون لحق
هذا السند لا التحقق حيث قال من جعل الزمان المشخصات اراد ان زمان وجوده
بوحدته الاتصالية مدخلا في التشخص فاذا انقطع الاتصال حيث زمان الوجود يتخلل العدم
لم يبق التشخص وان لا الحدوث مدخل في التشخص وما بعده من الزمان مدخل

في حفظ ذلك التشخص بشرط القصار حيث ان هو من ان الوجود
فلا نم هذه الشناعة وبعض المنع المجرد اولى ليظهر بما نقلنا ان قال
بان الزمان مشخص او بالمشخص لا مدخل في التشخص الا المحض العلة
المستقلة حتى يتوجه انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجودة
في زمان واحد كلامه ليس بناظر الى ان مرتبة التشخص حيث قال ان الزمان
بالمشخص لكونه مقوما وان الزيد لكونه عارضا له قبل اقول لقائل العون
ظاهر كلام الشيخ بل صرحه في الشفا يدل على ان الزمان من المشخصات
حيث قال فيه المعدوم اذا اعيد احتيج الى ان يعاد مع جميع الخواص التي كان بها
هو هو ومن جملة خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو
في وقت ثان فتبين ما نقل عنه ومن كلامه هذا يندفع ما يمكن ان يقال ما نقل عنه
من عدم كون الزمان مشخصا فهو محمول على ذات الزمان الذي حصل فيه
وهو ليس من المشخصات واللازم تبدل التشخص بسبب تبدل الزمان هذا خلف
وما ذكره في الشفا فمراده هو كون الشيء في الزمان الذي حصل وتخصصه تميزه
مثلا اذا وجد ا في زمان ثم وجد مثله في زمان اخر في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض
الذهنية وليكن ب فالامتياز ا عن ب انما هو باعتبار كونه موجودا
في الزمان السابق وب موجودا في الزمان اللاحق فالزمان السابق
مميز للالف عن ب لا مخصصه الزمان مميزا بل مخصص ان ا انما هو هو

لا تعرض على السيد بانه يوردنا على ظاهر كلامه فذلك الايراد
على الشارح لانه قال هذا ان الزيد بانه التشخص كونه
مقوما للتشخص اذ المقوم هو الداخل في قوامه هو هو الشخص
لا العرض المستقل له والمقوم ليس هو لذا احل فيه
المحصل كالزمان مدخل فيه فافهم
لنحاريرين
ويمكن حمل المقوم للتشخص على ما له مدخل في التشخص بانه او
الظاهر المقام بقرينة مقابلته للعارض
محي الدين

انما هو هو لكونه في الزمان السابق ومثله انما هو مثله لكونه في الزمان اللاحق
مع قطع النظر عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان السابق ممكنا وقبل
تحقق الزمان السابق وفرض وجود ا فيه لكان امتياز ا عن مثله وهو ب بحاله وبالجملة
كون الشيء موجودا في الزمان مميزه ومخصصه عن مثله وتوضيح ذلك ان تمام طبيعة المفهوم
المنحصر في فرد من الامتياز بينهما بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا بوجه من الوجوه
الا بالعدد اذا وجد في الخارج ابتداء كان متشخصا في الخارج واذا تحقق هذا المفهوم
بجميع خصوصياته في الخارج ثانيا كان مثل المتشخص اولا ولا امتياز بين المتشخص المفروض
ومثله الا بكون المتشخص موجودا اولا وكون مثله موجودا ثانيا والمتشخص انما هو لكونه موجودا
اولا ومثله انما هو هو لكونه موجودا ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد المتشخص لوجب ان يعاد
مع وصف كونه موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبتدا معادا
هف ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق فيلزم ان يكون للزمان زمان وهذا ايضا
هف فافهم فانه مع توضيحه في كمال الدقة لا يقال لا يمكن الامتياز بين الشيء ومثله
بكون الشيء موجودا سابقا وبكون مثله موجودا لاحقا للمفروض انه لا فرق بينهما
بوجه من الوجوه فنسبة الوجود السابق واللاحق اليهما على السوية فليس كون الوجود السابق
اولى بالعكس لانا نقول اذا كان هذه الشيء بكونه موجودا سابقا لا يكون نسبة الوجود
الى ان ليته الى مثله على السوية ولذا هو مثله اذا كان موجودا لاحقا لا يكون
نسبة الوجود اللاحق اليهما على السوية اذ قال احدهم تشخص بذلك التشخص

المخصوص دون غيره فنقول لا يتصور التشخص غير هذا التشخص لا ان المتشخص بهذا
التشخص يتبدل البتة ولذلك بيانا فنقول لا شك ان المثلية والنسبي
لا يتحقق الا باضافة الى موجود آخر فما لم يتحقق موجود لم يتحقق المثلية فالموجود
الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة الى موجود لاحق وهذه المثلية لا تنافي تغاير
فتأمل قوله يمكن دفع التدافع بوجهين الخ بين الاول ان الآخر لو كان متشخصا
الحد المعينين الذين نقلنا آنفا وما نقله قدس سره انما ينبغي ان يكون كل جزء منه متشخصا
حتى يلزم تبدل التشخص فلا تدافع الثاني انه يجوز ان يكون كلام الشفاء مع عقد
كون الزمان متشخصا فيكون الزاما واما ما ذكره مع الدفع فبعيد ادس
في الكلام المنقول حديث المثل وانه لا بد في تحقق الامتياز بينه وبين ما فرض
اعادته ثم اقول بعد التنبيه على حاصل ما ذكره في دفع التدافع يرجع الى ما ذكره
قدس سره من ان الزمان ليس متشخصا معناه ان كل زمان ليس متشخصه
حتى يتبدل التشخص بتبدله وما ذكره من انه متشخص يرجع الى ان الاولية للا
من جهة الزمان الاول مثلا هي المتشخص فلا تدافع وانت خبير بان الاولية
والسبق الزماني فيما نحن فيه هو عارض لازم لاجزاء الزمان بل داخل
في قوامها فان تغير الجزء الاول من الزمان انما هي بالاولية فهي مشخصه
في قوامه صرح بذلك المحقق الطوسي في شرح الاشارات ونبه بعض
اجلة المحققين فح نقول ان ابدية كون الاولية هي التشخص الا لو المخصوصة الحاصلة

صدق ان الزمان المعين كان اول زمان وجود الشخص فلزم ما لزم ولو فرض ان الزمان متشخصا
وهو يتبدل التشخص بحسب الزمانين ان لم يتخلل بينهما العدم بعضا وان اريد
ان الاول والثاني بحاصل مجموع زمان الوجود بالنسبة الى زمان الاعادة هو المتشخص فلا يلزم
تبدل التشخص في اوقات بقائه وكذا لا يلزم التبدل على تقدير جعل وقت الزمان
المتصل الذي هو مجموع زمان وجوده بل لا فرق بينهما في ذلك اصلا وهذا
هو الذي نقلنا عن بعض المحققين وذكرنا في دفع التدافع وح لا حاجة
الى العدول عن كون الزمان متشخصا لما هو الظاهر الى كون الاولية المحاصلة
هي المتشخص الى حديث المثل الغير المذكور في كلام الشيخ فتدبر قال الشارح
سلمنا لكن لا نسلم الخ اقول كما ان ما ذكره الشارح يسقط الايراد برمته
يسقط به المنع الثاني ايضا فينبغي ان يؤخر قوله ولو جعل المدعى
عن المنعين ويقول في لو جعل المدعى اعادة المعدوم بعينه سقط المنعان ومع
المنع ولا نسلم انه لو امكن عود كل منهما وحده قيل قول قد عرفت ما به
يندفع المنع ان كون الشئ في زمان مما يغير مشخصه فلا يمكن اعادة الزمان
حتى يتحقق الامتياز اقول وقد عرفت ايضا ما عليه قال الشارح
لان المبتدأ ما يوجد في زمان الخ قيل اقول اذا كان كون الشئ موجودا ابتداء
من مشخصات الشئ ومميزه فلا يعقد ومع صفة الابتدائية فيلزم ان يكون
الشئ حيث كونه معادا مبتدأ وما يجمع اعادة الشئ ينافي كونه مبتدأ

الذی من مخصصات الشیء ولوازمه فلو اعید الشیء یلزم اجتماع المتنافیین اقول
الجواب منع کون ذلک من مشخصات الشیء وکونه من مخصصات الشیء فی الخارج
لا ینفع لما عرفت ان المدعی امتناع اعادة المعدوم بعینه مع مشخصاته لو سلم
ان المبتدأ ما یوجد فی الزمان الاول سواء کان معادا ام لم یکن فنقول غایته انه یلزم
کونه مبتدأ ومعادا لا کونه مبتدأ من حیث کونه معادا ثم الاولی ان یقول
المبتدأ ما یوجد اولا لا ما یوجد فی الزمان الاول حتی لا ینتقض بالحوادث المستانفة
فی زمان المعاد قال الشارح واما علی ما ذکرنا من الصواب ای من ان الصواب
ان یقول فیمکن ان یعود فی ذلک الوقت وفیه ما مر من انه لا یلزم علی هذا کونه
مبتدأ من حیث انه معاد وغرضه من ذلک تبیین المنع الذی اورده بما یغایر
غیر الذی ذکره المص الآن قال الشارح فالشرطیة مسلمة اقول بل ممنوع
لجواز ان لا یندرج تحت نوع او یکون نوعه منحصرا فی شخصه قوله وقد یستدل
ایضا الخ قیل فوق وما تلوناه علیک فی الحواشی المذکورة علم دفع
هذین الایرادین اما الایراد الاول فلما ذکرنا ان غرضنا بامکان المثل امکانه
بحسب الذات لا امکان وجوده مجتمعا مع ذلک الشیء حتی یرد علیه المنع مستندا بقوله
انما یصدق لو امکن الخ لا یقال امکان وجود المثل مطلقا ممنوع لانه لو کان مثل الشیء
یساوی ذلک الشیء فی تمام الماهیة والعوارض الذهنیة ولیس الفرق بینهما
الا بالعدد کما مر اتفاقا فلو کان ذلک الشیء ممکنا فیکون المثل ایضا ممکنا لذاته

لذاته علی انا نقول الوجود الثانی للمفهوم الحاصل من الشیء فی الذهن لم لا یجوز ان یکون
ممکنا لم لا یمکن الاعادة ممکنة وان کان ممکنا فیکون المثل ایضا لما عرفت من ان المثل
هو الماهیة الموجودة ثانیا فتامل واما الایراد الثانی فلما عرفت من ان الامتیاز
من مثل الموجود ابتداء بالاولیة والثانویة اولی اما رفع الایراد الاول وهو الذی
ذکره المص فیظهر حاله مما تلوناه علیک من ان عبارة المص فی الاستدلال
لا یحتمل هذا التوجیه واما الایراد الثانی وهو الذی اورده قدس سره فقد عرفت دفعه
تفصیلا قال الشارح علم بالضرورة ان تخلل العدم قیل فوق ان کان المراد
باعادة الشیء بعینه اعادته مع جمیع عوارضه وخصوصیاته فلا شک ان تخلل العدم
بین الشیء الواحد بعینه محال ضرورة واما اذا کان المراد باعادته بعینه اعادته مع جمیع عوارضه
المشخصة فالضرورة قاضیة بان امتناع تخلل العدم بین الشیء الواحد بعینه بهذا
المعنی لیس ضروریا بل نتصور ذلک التخلل بان یکون الشیء موجودا بعینه
فی زمان ثم لم یکن موجودا فی زمان ثالث ثم یرد علیها ما اورده بعض المحققین
من ان التخلل بهذا المعنی بحسب الحقیقة انما هو لزمان العدم بین زمانی وجود
ولا یندفع بهذا الایراد ولا یتم المقصود الا بما ذکرنا من کون الشیء موجودا
من مشخصات ذلک الشیء ومخصصاته او علی ذلک التقدیر لو فرض الشیء
معادا بعینه لزم ان یکون الشیء باعتبار وجوده الاول وجوده ابتداء سابقا
علی نفسه وهو محال بالضرورة لا قیل من ان معنی تخلل بین الشیء ونفسه بان یکون عدم

عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون
الالف باقيا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو محال بالبديهة وهذا بخلاف الدور فانه محال لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه بالذات ثم هيهنا تبين ما في قوله ان تخلل بحسب الحقيقة الزمان العدم
بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان عدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم
تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء باقيا على ذلك العدم
بعينه مسبوقا به فان قيل لا نسلم لزومه بل اللازم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه
فالجواب ان اختلاف الوجوب يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم
قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه
في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود
ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ يرد عليه
ان استحالة تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان ممنوع اذا كان مغايرا لنفسه بالاعتبار
وبحسب العوارض الغير المشخصة وليس هذا بخلاف الدور والا لزم منه تقدم الشيء على نفسه
بالذات وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان مع عدم اعتبار
تغاير الاعتبار الا ترى ان المتصل الموجود في الزمانين سابق على نفسه بالزمان ولا يلزم منه
محال لانه من حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو في الزمان اللاحق

اللاحق ثم هيهنا تبين ما في قوله فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء
بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء بعينه
ما يكون ذلك الشيء بعينه باقيا على ذلك العدم ومسبوقا فانه ان اراد
يكون الشيء بعينه باقيا على ذلك العدم ومسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير
بين الباقي والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة فلزوم هذا ممنوع اذ اللازم
من تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بحسب الشخص ذلك يجوز ان يكون الشخص
ان يكون الشيء واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة وان اراد كونه كذلك
مع التغاير في العوارض المشخصة فهو مسلم لكن لا نسلم استحالته
ثم ما ذكره من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به اختلاف الوجود
مطلقا يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم لكن غير مفيد وان اراد
ان اختلاف الوجود ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر
البطلان وان اراد ان اختلاف الوجود بالذات لا بالاعتبار فقط فهو
حق لكن غير مضر بالمراد اذ المراد اثنينية الوجود اثنينية بالاعتبار اي باعتبار تجدد عروضه
اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكره في بيانه غير ما ذكره من عينية الوجود الخارجي
للاشياء في الخارج ان لا تختلف وجود شيء واحد بالذات اذ لا يعقل ان يكون الوجود
عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه امتياز بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالسواد
الذي هو السواد ومعروضه في الخارج ولا شك ان هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

المجوز لان يكون نسبة الوجود الى المختلفين الى الماهية الموجودة في الخارج
لذلك ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة واستناد
ظاهر وما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله ولم لا يجوز ان يكون الوجود بعينه معادا
ويكون الوقت معادا فيكون الحدوث ايضا معادا ليس هناك وجود
ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد انه وكيف يكون العود
ولا اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول ليس معناه ما هو نقل عن الشيخ
هو انه لا وجود لا سبيل الى القول باعادة الشخص بعينه مع القول بالعدم
اعادة الوقت والوجود والحدوث بناء على ما تقرر من ان الوقت المعنى
الذي ذكرنا انه من مشخصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز
ان يكون المعاد بعينه هو الاول وصرح في اجزاءه بما هو ذكره من ان الاثنينية انما ينافي
اعادة الشخص بعينه وجميع مشخصاته لو كانت الاثنينية مشخصا ومخصصا
وظاهر ان مراد الشيخ بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض
مستحضرا لاول والا لزم يشق على ما سيظهر من تتبع كلامهم
ادنى تتبع اقول ما اعتمد عليه في دفع ما اورد عليه فقد عرفت فساده
وما اورد على ما ذكره الكاتبي في توجيه التخلل بحوله الا لو كان الذات موجودة في
الاول ثم عدم فقد في الزمان الثاني ووجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس
الذات على نفسه بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري لان معروض التقدم هو نفس

نفس الذات كما ان معروض التأخر هو نفسه ايضا ولا شك ان التقدم
والتأخر متنافيان لانه لا يجوز ان يكون معروض احدهما هو معروض الاخر من غير تغاير
اصلا والتغاير الاعتباري لا ينفع لان التغاير الاعتباري انما يفيد في اجتماع المتغايرين
اذا كان الموضوع مقيدا باحد الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا بالاعتبار
الاخر محلا للاخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل من حيث هي وقد
وقد عرفت ان معروض التقدم هو الذات من حيث هي هي لا مع وصف
لمعروض التأخر بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا لم يتخلل
العدم بينهما مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا الذات على نفسه
بل اللازم هو تقدم الموجود في الزمان الاول باعتبار وجوده في الزمان الاول
على نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني ولم يظهر بتخلل زمان العدم بين زماني
وجود شيء بعينه لم يختار ان الاختلاف الوجود بالذات يستلزم
الذات لذات قوله غير مضر اذ المانع لاثنينية الوجود اثنينية بالاعتبار
بان السؤال لما كان من المجيب فلان حمله على ما ينطبق عليه الجواب لو ورد
بهذا لم الوجود احد للذات لكن لما كان هذا الشيء موجود من غير ان
تخلل العدم بين موجوديته ولا موجوديته بل فالجواب انه قد مر في الشرح
الجديد للتجريد ان الموجودية وكون الشيء موجودا واحد على ما تقرر عادة
الموجودية الاول كما يفهم من التعليقات ثم المراد بعينية الوجود للماهية

للماهية في الخارج ليس بصحيح وعدم امتيازه عنها حتى ثبتا ولن جميع الاعتبارات
بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز تبدله بحال مع انحفاظ وحدة الذات
يعني ما لا يكون تقوم الذات وتحصلها في الخارج بدونه ومع ذلك لا يرد عليه ورود ما دونه
ثم ما ذكره في توجيه كلام التعليقات لما كان مبنيا على ما ذكره من المقدمات الفاسدة
كان فاسدا كما ترى قوله قدس سره لا خلاف في وقوع الامتياز والتعدد قبل الوجود
ما يظهر من كلامهم ان بينهم خلافا في احدهما اي ان المعدوم المضاف اي المعدوم
في الخارج هل هو متميز في الذهن ام لا فالحكماء وجمهور المتكلمين المثبتين للوجود الذهني
يقولون بالامتياز فيه وسائر المتكلمين الذين لا وجود ذهني عندهم يقولون بعدم
الامتياز وثانيهما في ان المعدوم المطلق اي ما ليس له وجود في الخارج ولا في
بل لا امتياز في الجملة لا فذهب الحكماء والمحققون الى عدم الامتياز لانه
كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له هوية في الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا
وسائر المتكلمين لما رأوا امتياز المعدومات الخارجية وليس عندهم
لها وجود في الذهن زعموا ان المعدوم المطلق ممتاز وكان الى هذا الخلاف
صاحب المواقف حيث قال الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف
في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان في ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج فلم يكن المعدوم
الصرف متمايزة وان لم يكن في ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن فقط

ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة وما اورده عليه صاحب المقاصد
وتبعه شارح التجريد من ان مدفوع بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم تمايزها
مدفوع بان الحكماء انما يقولون بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز
المعدومات الخارجية وما يدل على ذلك في كلامهم اكثر والمتكلمون
بعدم التمايز مطلقا بل بعدم التمايز في الذهن كيف والمعتزلة يجوزون امتياز
المعدومات في الخارج لا يقال انهم يقولون بامتياز المعدوم في الخارج لا
المعدوم المطلق فنقول انا نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن ايضا عندهم
لنفيهم الذهن فيكون المعدوم الصرف اي ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج ممتازا
عندهم في الخارج اقول صاحب المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول قال و
انه فرع الخلاف في الوجود الذهني فكلامه صريح في ان الخلاف الاول لا في هذا
وليس انه مناط الغرض ايضا كلام الشارح قدس سره صريح في ان مراده من المعدوم
المعدوم في الخارج ضرورة كما لا يخفى على من نظر فيه قال الشارح في الحاشية اي المعدوم
المضاف والمدعي قبل قول جماعة ذهبوا الى ذلك بل مراده هو ان الامتياز في
في الذهن مما يدل على ذلك هو ان جوابهم عن استدلال الخصم بان العدم نفي
محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا كل ما هو متميز فهو متحقق وثابت الا انه هو العدم

يحصل

محصول بهاد ما زال به عقلا اقول هذا الكلام منه انما هو لشدة التحج النظر
الذي ستذكره الشارح حتى يظهر له وجه رده ثم اجاب عنه قدس سره
من شارح الملخص قوله قدس سره انما توجب لا امتياز له قيل اقول اذا لم
بين عدم العلة وعدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف يكون حاصلا لاحدهما
بالقياس الى الآخر يجب ان يكون حاصلا ايضا بالقياس الى الاول
الا هو وليس سوا لا هذا فاذا كان عدم العلة علة بالقياس الى عدم المعلول
يجب ان يكون عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة على فرض عدم الامتياز
اذ على هذا التقدير عدم العلة هو بعينه عدم المعلول ففرض علية الاول
هو بعينه فرض علية الثاني وكذا فرض معلولية الثاني هو بعينه فرض معلولية
الاول اذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة ثبت لا امتياز وتقول لم لا
اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول فرق وتعدد يلزم ان يكون عدم العلة
علة لعدم المعلول وان يكون عدم المعلول علة لنفسه وعلة لعدم العلة ولكون
عدم العلة علة لنفسه وبطلانه اي واحد منها يثبت الامتياز والتعدد وا
لى كون الشيء علة لنفسه فلم لا قيل الى عدم العلة مثلا لو وجب عدم المعلول
لا لوجب عدم المعلول ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه فالصادق على احد
هو المنفي عن الآخر فلنا فيكون قوله ولا ينعكس مستدركا اذ لا يجري فيه ذلك
اقول يعني لا دخل لقوله ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة لعدم المعلول

المعلول ليس علة لنفسه اصلا لكن قوله عدم العلة لو وجب عدم المعلول وعدم غيرهما
لا لوجب ذلك مستقل في افادة هذا وقوله اذ لا يجري فيه مثل ذلك
ما نقل لا لو وجب عدم العلة بخلاف عدم العلة فيلزم الامتياز لان عدم العلة
ايضا لا لوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه فيكون
ذكره مستدركا في المقام لغوا ولقائل ان يقول معنى قوله ولا ينعكس ح
ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا لو عدم العلة اصلا سواء كانت
العلة علة لذلك المعلول او علة لمعلول آخر وسواء كانت العلة من حيث انها
علة او لا من تلك الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث انها عدم العلة
فانه علة لعدم العلة التي تكون معلولة لتلك العلة من حيث انها معلولة لها
لا يقال عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة التي هي تكون معلولة من حيث انها معلولة
لا نقول لا نسلم انه عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول
بل من حيث انه عدم العلة فتأمل قول المحشي على خلاف ما هو ذي شعور الماء
تقوله اول اذا لم يكن بحث هو الذي ذكره السيد قدس سره بقوله وقد يجاب
واما ما ذكره في توجيه قول المصنف لا ينعكس وتحقيق شيخه اذ العكس لا عدم الاصل
لاعتبار الحيثية فيه دون الاول اذ لا حاجة اليه ثم قوله قدس سره وعدم
العلة لو وجب عدم المعلول منضما الى مقدمة مطوية هي قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم
المعلول دليل على تحقق الامتياز بين عدم العلة وعدم المعلول وقول الاخفاء الى كون

لانه قوله وعدم غيرهما لا يوجب ذلك متضمن لقوله وعدم المعلول
لا يوجب عدم المعلول ضرورة دخول المعلول تحت غير العلة ولا يمكن
حمل الاستدراك الذي ذكره قدس سره على ذلك لان قوله لا يجري فيه
ذلك عنه كما لا يخفى **قوله** قدس سره فلهذا قيل العلم اه قيل قول المحشي في الجواب
هو ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذا مع قطع النظر عن خصوص وجودهما
سواء كان في الخارج او في الذهن او كان وجودهما الا ان ما بناه على ان حمل المفهومات
يكون في القوى العالية يكون رفع العلة علة لرفع المعلول ولا يكون الوجود
في تلك العلة وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن فالاتصاف بتلك
العلية اذ ليس بسبب الوجود الذهني بل في الوجود الذهني ولا يكون عدم المعلول
بهذا الاعتبار علة لعدم العلة اذا اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن
ومعلومان يكون كل واحد منهما في الذهن علة لوجود الآخر فيه اي يكون العلم بكل منهما
علة ومثبتا للعلم بالآخر ولا يكون الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار بسبب الوجود
الذهني اي وجود كل واحد منهما يكون علة لوجود الآخر في هذا الاعتبار لا بحسب الاعتبار الا
الاول فان ذات عدم العلة علة لذات عدم المعلول وبين الاعتبارين فرق ما
اي بون بعيد لان بينهما فرقا من وجهين على ما قال بعض الناظرين في هذا
الكتاب ثم قال في توجيه الوجهين ان لا يرد البحث على الوجهين ما قال
ثم اعلم انه يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان يقال العدمان اذا حصلا في الذهن

بهما من قبلهما اعتبار ان احدهما من حيث انهما موجودان في نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوصية الوجود الذهني وبهذا الاعتبار يتصف احدهما بالعلية فان عدم العلة
باعتبار تحققه علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني حتى لو كان
تحققه في الخارج ممكنا لكان علية بحالها بخلاف عدم المعلول فان علية لعدم العلة
باعتبار وجوده في الذهن حتى لو فرض وجوده في الخارج لم تثبت تلك العلية
وثانيهما من حيث انهما موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا الاعتبار يتصف
كل منهما بالعلية اذ العلم بكل منهما علة للعلم بالآخر ويمكن توجيه كلام السيد
بهذا الوجه لكن يحتاج الى تكلف لا يخفى مع ان ما ذكرناه ادق واحسن
قوله ما ذكره في التلخيص مردود بانه لا يكون الوجود الذهني له مدخل
في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن عند سعد
على راي السيد المحقق وغيره من العلماء بناء على ما ثبت عندهم من ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له في اي ظرف كان مما فرضناه الا ان ثبوت
في نفسه هذا ان زيد يكون الوجود الذهني له مدخل في ثبوت ما للعرض
كما هو الظاهر وان زيد بكونه موصوفا حقيقة بالعلية كما يدل عليه قوله
اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الآخر في هذا الاعتبار فنقول الوجود
الذهني له مدخل في الاتصاف الذهني كيف وعندهم ان الوجود الهلية البسيطة
متقدمة على المركبة هذا واما نسبة العلة الى الوجود مذكور في كلام الاستاد

فان هذا القول صحيح في الاول اما العكس ففيه ان ذلك الطردي
اذ ليس العدم علة حقيقة ... من

اي لكن الاستدلال بالعلة على المعلول يسمى برهانا
لا فادته الاني اي تحقق النسبة في الخارج لمطابقة
هذا الاستدلال لما هو الواقع والاستدلال بالمعلول
على العلة برهانا انيا لافادته لمي العلية في الذهن
محيي الدين قدس سره

قيل الظاهر ان ... ان وهو انه الاتصاف بالعلة
في نفس الامر ... في ... بالعلية
اي ... الفرق بوجه آخر
كما يناديه قوله ان العدمان اذا حصلا في الذهن
فتأمل فيه
م ن

والفرق بين الاول والثاني مبني على ما حقق ان الذات العدمين
مع قطع النظر عن وجودهما ذهنا وهذا الجواب مبني
على مطلق التحقق الامري مع قطع النظر عن الوجود
الخاص اي الوجود الذهني فافهم
محيي الدين قدس سره

او المتبادر من عبارته قدس سره حيث قال احدهما من حيث انهما موجودان
ذات العدمين من غير اعتبار الوجود معهما فضلا عن الوجود
المطلق اي التحقق النفس الامري
محيي الدين

اي ثبوت نفسه في اي ظرف كان فيجب ان يكون الاتصاف بالعلية
بالوجود الذهني ثم ثبوت العلية له قياس الى عدم
المعلول
محيي الدين قدس سره

والسؤال عن وجود الشيء والهلية المركبة اي السؤال عن ثبوت شيء
لشيء بعد الاتصاف بالشيء الوجود كما هو الشأن
في الاتصاف بالعلية وثبوتها للعدم بعد الاتصاف بالعدم
بالوجود ولم يثبت ... الوجود وليس ...
اليه قوله واما نسبة العلية
محيي الدين قدس سره

وهو ليس بشيء اذ كما ان العلية في الموجود الخارجي هو للذات باعتبار الوجود
دون الوجود الذي هو اعتبار عقلي كذلك العلية في الموجود الذهني ايضا
هو للذات وترتب الغايتين الموجودين الذهنيين لا يدل على ان العلة
والمعلول هما الوجود الذهني كترتب الغايتين الموجودين الخارجيين
في العلة والمعلول الخارجيين ايضا المعلوم بالضرورة ان الوسط والاكبر
ليسا هما الوجودين في الذهن بل الموجودين فيه ثم ان قوله في الجواب عن اصل
الايراد ان معروض العلية والمعلولية في صورة علية عدم العلة لعدم المعلول
هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما في الخارج اي باعتبار كون الخارج
ظرفا لنفس عدمهما وهذه العلية مختصة بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
ولا ينعكس في الخارج واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
فمعروض العلية والمعلولية هو نفس ذاتهما باعتبار وجودهما في الذهن لا نفس وجودهما
وهذه العلية مشتركة بين عدم العلة وعدم المعلول واما ما ذكره من الوجه
الآخر للجواب فهو مراده قدس سره ولا تكلف في حمل كلامه عليه لانه يعني كلامه ان العلية
في الاول في الوجود الذهني يعني لا يكون الا في الذهن ولا يتصور في الخارج
بناء على ان الاتصاف الخارجي لما اقتضى وجود الموصوف في الخارج لا يتصور
للعدم وجود خارجي فلا يتصور الاتصاف الخارجي فالاتصاف بالعلية
ههنا باعتبار الوجود الذهني لا من حيث انه وجود ذهني حتى لو كان للعدم وجود

فانه اذا قيل العلة توجد المعلول فان الظاهر على علية ما اخذ الا انه يراد بذلك ان وجود العلة باعتبار الوجود علة للمعلول باعتبار الوجود م

كما يقال عدم المعلول ... العلة لا عدم ... المعلول ... فانه ... وجود العلة ... وجود المعلول ... محي الدين

وجود خارجي لكان الاتصاف بالعلية فيه ايضا بحاله بخلاف الاعتبار
الثاني فان الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهني حتى لو كان
له وجود في الخارج فمن حيث انه وجود في الخارج لم يتصف بالعلية فيه
بهذا الاعتبار لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود الذهني ثم ذكر
هذا الوجه الشارح الجديد للتجريد وقد فصل الاستاذ هناك وورد
عليه ايرادا ونحن اجبنا عنه هناك فان اراد الاطلاع عليه فارجع الى التعليقات
عليها قوله قدس سره قال بعضهم العدم في نفسه مضاف الى الوجود اقول
هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى العدم هو السلب المضاف الى الوجود
بناء على ان الاضافة الى لفظ الوجود معتبرة في مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة الى البصر
معتبرة في مفهوم العمى فلا يمكن تصور مفهوم لفظ العدم الا ملاحظة اضافته
الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور الشيء منفكا عما اعتبر في مفهومه
الا يرى انه لا يمكن تصور العمى بدون ملاحظة اضافته الى البصر لا يذهب عليك
ان هذا الكلام ان كان حقا لكن لا يصلح ان يكون مراد القوم لعدم جريان
هذا الكلام مع انه لا اختصاص بالعدم بل يجري في جميع المفهومات المعتبرة
فيها الاضافات وثانيهما ان العدم اي السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا
الى الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى ان مفهوم السلب لا يمكن ان يتصور
الا مضافا الى خصوص الوجود حتى انه لو اضيف الى غيره من المفهومات يتحقق كان

البصر

كان الحقيقة مضافا الى وجوده وهذا لا يصلح ان يكون مرادا وعلى التقدير الاحتمال
لعدم الاخبار بالايجاب بل يجري في السلب ايضا قوله الشارح مراد الشيخ
من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه الخ اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ
من الاخبار عن المعدوم المطلق انه يصير موضوعا للقضية الصادقة والظاهر ان مراده
انه يحكم عليه سواء كان صادقا او كاذبا وقوله لانا نعلم قرينة على ذلك لان الفرق
بين الموجبة والسالبة في ذلك اذ الوجود الذهني لازم حين الحكم لا
حين الحكم المحكوم عليه هو الوجود الذهني قيل وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ
من ان الاخبار عن المعدوم بالسلب ايضا محال ولتنقيح عبارته فهو
المعدوم لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل وجود
في الذهن لان فرضه يتضمن تصوره والاشارة الى المعدوم لا صورة له بوجه من الوجوه
في الذهن محال اللهم الا ان يقال مراد الشيخ من العدم ههنا ليس هو المعدوم لم يجب
ان يحمل الدعوى بالموجبة الصادقة الخارجية حتى يتم ان كل ما يحكم عليه بالسلب
يكون موجودا في الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة الحقيقية والذهنية
ويحكم عليه بالحكم وافراده موجود في الذهن ومعلوم انه لا يقتضي صدقهما الا
الموضوع في الذهن ايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية الكاذبة اذا
الحكم الكاذب لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة والفرق بينهما ليس الا في صدق الحكم
لا غير ولا اشتباه ان العدم المضاف ايضا كالعدم يحكم عليه ويخبر عنه في القضية الموجبة

بعض من قول العلامة ان مراد الشيخ انه لا يخبر عنه في الموجبات بل في السوالب انما يفيد اذا قيد بما في كلام الشيخ بالاخبار الصادق فان الاخبار الصادقة في الموجبات يستدعي تحقق الموضوع الذي هو مقتضي صدقه بخلاف الاخبار الصادقة في السوالب فانه يتحقق بانتفاء الموضوع ايضا في الواقع ولو لم يقيد الاخبار بالصادقة لم يفد كونه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات بل في السوالب اذ الاخبار بالسوالب فرع وجود الموضوع في الذهن ونوجد الموضوع في الذهن يصح الاخبار في الموجبات ايضا فلم يصح التخصيص كما لا يخفى

والمنقول عن الشيخ انما هو في المعدوم ووجه ضعفه ان ادعى قطع النظر عما يحكم من الحكم والعدم ههنا هو مفهوم ينقرب العدم فرد المعدوم بحكم حكمه

بحكم انه يصح ان يخبر عنه في السوالب كما يصح ان يخبر في بعض الموجبات فلا بد من التخصيص بالخارجية حتى يتم الدعوى وهو عدم كونه مخبرا عنه في الموجبات

اي الخارجي المطلق وكذا الحال في الصادق الحقيقي والذهني على ما صح فيصح الحكم الحقيقي طارئ في الخارج ان كان كاذبا كما صح الحقيقي ليطارئ في الحال الخارجي الصادق فانه لا يخفى في ذلك المثال نحو الخارج الصادقة والى هذا اشار بقوله والفرق بينهما

حاصل المنع قوله اذ القضية يستدعي الا وجود الموضوع لانا نريد بصدقهما حصول الحكم فيهما فلم لا يكن هذا الصدق ليس هو الصدق المعتبر في القول الموجبة الصادقة الخارجية اذ ليس هذا الا بعض التحقيق وان نريد بصدقهما تحققهما فلا نسلم ذلك وذلك الفضل النوع اي لصدقهما نحو الخارج في نفس الحقيقة والذهنية الى قيد الخارجية بل خرجا الصادقة ثم الذي بين ان العدم المضاف يصح يحكم في القضية الموجبة الصادقة والقضية لتحقق الموضوع في الواقع وفي نفس الامر اذ العدم المضاف يتحقق في نفس الامر والى هذا اشار فيما سبق بقوله قول الشيخ هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ

جبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في الخارج اقول ما نقل عن الرسالة على
ان الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب ايضا محال بناء على انه لا يمكن الحكم
عليه حكما سلبيا اي يعتبر عنه الحكم السلبي كما لا يمكن الحكم حكما ايجابيا
وهذا لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى الخبر بمعنى صحة وقوعه موضوعا للقضية
الصادقة في الواقع مع قطع النظر عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابا ام قول
تخصيص الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق بين كون وجود
الموضوع مقتضى صدق القضية وتحققها وبين ما اذا كان مقتضى الحكم
فيها بناء على ان الحكم يستدعي تصور الموضوع الذي هو الوجود الذهني
يندفع ما اورده من ان المعدوم المضاف اليه لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه قال الشارح
والعلم ما يتركب انما يكون بعد العلم باجزائه قيل قول المراد بالعدم المطلق
في هذا المقام اما ان يكون هو رفع الوجود وعلى كلا التقديرين المراد منه
اما مفهوم العدم واما ما صدق عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير
اما من العدم اما المراد به الوجه والعلم بالكنه وعلى التقديرين اما ان يكون المراد
من العلم العلم التفصيلي والاجمالي وهذه الاحتمالات تجري في العدم المضاف
سواء كان المراد بالعدم المضاف العدم المضاف الى المفهومات كعدم زيد وعمرو
او العدم المضاف الى الخارج والذهني وتحصل من ضرب تلك الاحتمالات بعضها
في بعض احتمالات كثيرة ولم يتم هذا التوجيه الا اذا كان المراد من مفهومهما والعلم بالعدم المضاف

وهو ثمانمائة وثمانية وثمانون حاصل من ضرب ستة عشر في ثمانية وعشرين كما لا يخفى على العارف بالحساب

مع انه ما فوقيان في مقتضى القضية وتحققها الوجود في نفس الامر ومقتضى الحكم وصحة الوجود الذهني

بعض ان وجود الموضوع في الذهن على قسمين مطابق او اعتباري

وهذا هو العدم في الذهن قسمان

وهو بعلم جميع الخ

الذي هو المضاف الى الملكات

العلم بالكنه مفصلاً أو العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقاً أعم
من أن يكون مجملاً أو مفصلاً قال الشارح والجواب عن الأول أن
الظاهر أن الشارح بنى الكلام على أنه حمل العدم المطلق على المعدوم المطلق
على سبيل المسامحة المشهورة وجعل القضية محصورة يكون الحكم فيها
على ما يصدق عليه المعدوم المطلق على ما أشار إليه قدس سره حيث كتب
على قول الشارح لأن النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق ما دام كذلك
لا يكون معلوماً ولا مخبراً عنه والظاهر أنه جعل القضية وصفية كما في الجواب
الثاني ويدل عليه العبارة المنقولة فصار حاصل الجواب عن الأول
أن المعدوم المطلق ما دام معدوماً مطلقاً لا يخبر عنه فصحة الإخبار عنه بالعدم
باعتبار معلوميته لا بذلك الوصف وموجود بشيء في الذهن وصدق الحكم على
معدوم مطلقاً ولو قال في الجواب عنهما أن قولنا المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه
قضية وصفية لكان أخصر ولعله إنما أفرد الثاني بالذكر وفصل عن الأول لنكتة
سنذكرها أراد بمدلول هذا اللفظ وحده ذات المعدوم المطلق
من غير اتصافه بكونه معدوماً مطلقاً بل مع اعتبار معلوميته لهذا الاتصاف
على ما يدل عليه قوله المعلومية باعتبار اتصافه أراد بمدلوله مع اتصافه مدلوله
مع معلوميته لهذا الاتصاف وح ينطبق على ما قررنا قال الشارح لأن العدم
المطلق ما دام عدماً لا يكون مضافاً إلى ملكة أقول لعله حمل العدم المطلق على ما يصدق

عليه المعدوم المطلق كما أشار إليه في الحاشية على ما نقلناه ويدل
عليه قوله في تقرير السؤال بل حال وجوده في الذهن لا يلائم هذا الكلام ولعل
ذلك خلط منه بين العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق
والعدم المطلق بمعنى السلب الغير المضاف في الأصل الغير المتصور قطعاً على ما أشار إليه
قدس سره حيث قال قال بعضهم العدم في نفسه مضاف فإما إلى المطلق فيكون مضافاً
إلى الوجود المطلق وإما مضاف إلى الملكة فيكون مضافاً إلى خصوص أحد الوجود
وظاهر كلامه قدس سره لا يخلو عما فيه قوله قدس سره حاصل العدم لو قيل قول
أراد ظاهره وهو أن حصول العدم المطلق في الذهن لا ينافي كونه عدماً مطلقاً
لا يتم أصلاً لو كان مضافاً لأن العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية معلوميته
على تقدير الإضافة بل بشرط كونه مضافاً لا يستلزم معلوميته حال كونه مطلقاً
وحاصله هو ما نقله السيد قدس سره في الحاشية الناقم بعضهم إلا أن قوله فيما نقله
في الحاشية مبني الجواب على أن المراد العدم المطلق عدم الإضافة فيه أصل
خلاف كلام الشارح فإنه جواب تام وإن كان المراد العدم المطلق هو رفع الوجود
على ما هو المشهور فيما بينهم فحاصل جوابه هو أن لا منافاة بين القول
بعدم العلم بالعدم المطلق ما دام مطلقاً وبين القول بالعلم بالعدم المضاف
لأن العلم بالمضاف لا نسلم أنه يستلزم العلم بالمطلق ما دام مطلقاً وهو آت
سواء كان المراد بالعدم المطلق هو الرفع أو رفع الوجود وقال السيد ما حاصله

وما اجاب الشارح من قوله وعلى الثاني فيما قطع لكما لا يخفى اقول يعني الشارح اذا كان المراد من العدم مفهوم العدم لا ما صدق عليه العدم سقط جواب

ادعاه على ان المراد من العدم ما صدق عليه العدم فتأمل ثم قال السيد قدس سره

وكذا ما ذكره الشارح بادي في تصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين

في ذلك اقول فكان هذا التصرف هو العدول من اراده مجرد لفظ العدم

وحده معنى العدم بشرط الا يكون متصفا بصفة من الصفات ولو كونه عدما مطلقا

ولا شك ان ذلك بشرط كونه معدوما مطلقا فيصح حينئذ الكلام

ان العدم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه وظاهر انه لا فرق بين العدم

المطلق والمضاف في ذلك ثم قال السيد قدس سره فانما جاز الاخبار عما صدق

عليه العدم المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اقول فيه بحث لان ما صدق عليه العدم

المضاف هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق اذا كان المراد العدم المطلق هو

لا كل عدم مضاف فلا شك انه رفع سواء كان عدما في الخارج او في

او في الذهن وكليهما واما اذا كان المراد العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق

فلا شك ان ما صدق عليه العدم المضاف ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق

لان عدم زيد مثلا في الخارج عدم مضاف ولا يصدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى

لان رفع الوجود الخارجي ليس رفعا للوجود المطلق لان رفع العام برفع

لا برفع فرد منه ضرورة واتفاقا نعم هو رفع مطلق الوجود وبين رفع الوجود

الوجود ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود المطلق ومطلق الوجود

بون بعيد تأمل قال قدس سره فالاحتمالات التي لا يجب حمل الكلام عليها اربعة

اقول لا شك انه مراد الشيخ ليس شيء من تلك الاحتمالات بل معنى كلامه

ان المعدوم المطلق لا يمكن العلم به ولا يخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة الى الممكنات

اي الموجودات وتفصيل هذا ما في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من جملة

منطق الشفاء حيث قال وههنا موضع الشك في ان المعدوم الذي هو المحال

الوجود كيف يتصور وليس يحتاج عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل يحصل او لم

في النفس معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحال لا صورة له في الوجود

فكيف يوجد عنه صورة في الذهن حتى يكون ذلك التصور معناه فنقول في جوابه

ان هذا المحال ما لم يكن مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع

من المقايسة بالموجود لا بنسبة اليه كقولنا الخلاء ضد الله فانه يتصور الخلاء ثم

بالمقابل ضد الله ثم يتصور بانه ليس للمحال ما للموجود فيكون المحال متصورا بتصور الممكن

لنسبة اليه المحال وتصور نسبته اليه واما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذاتا له

واما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل انسان طائر وعنقاء مغرب فانا نتصور اولا

تفاصيل الشيء المحال ثم نتصور لتلك التفاصيل اقترانها على قياس اقتران

الموجود في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذات فيكون هناك لا محالة انتزاع

من هيأة بهذه الجزئين كل منها موجود والثاني تأليف بينهما وهو من جهة ما هو تأليف لا تصور

بل يتصور بسبب ان لنا الف فرجهة ما ياتيف من جهة ما يوجد فعلى هذا

يعطي والا اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور بتصور متقدم للموجودات

هذا الكلام لا يخفى عليك بعد تامل كمال دقته ولطافته ورفع الاشكالات الواردة

على الاخبار عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم

لتصوره والانطباق على قوله العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الملكات

فتامل في المقام عسى ان ينفعك في رفع كثير من الشبهة والاوهام والله

الموفق للمرام قوله كلام الشارح في البحث على التاني بل في الجواب مبني على ان

بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما صرح به حيث قال الزائغ

فما يصدق عليه المعدوم المطلق واشار اليه قدس سره في الحاشية حيث قال

فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق واما الجواب الذي ذكره

لسقوط جواب الشارح فساقط على ما اشار اليه الى توجيه المقصود وكذا

ما ذكره لتوجيه التصرف لا تصرف فيه وستطلع على ما هو الحق فيه

واما البحث الذي ذكره فمردود بان الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق

ما صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافة الى شيء لا سلب الوجود

المطلق ثم ما ذكره من الوجه الاشبه لكلام الشيخ ففيه ان ما ذكره الشيخ فيما نقل

المصنف لحكم على العدم المطلق بامتناع العلم والاخبار عنه وجواز ذلك

في العدم المضاف فالمراد بالعدم المطلق ما يقابل العدم المضاف سواء كان مضافا

الحو

لم ا

اي يتفاد والعلم وجه لا ان اسم المعدوم اي لفظه بفتح الدال على صيغة المجهول فيجوز على صيغة المعلوم دال على لفظ اسم المعدوم فيكون المعدوم سواء كان مفردا او مركبا انما يتصور بتصور متقدم هو با صورته الاجمالية لكن فيما اذا كان مفردا او صورته الافرادية بين الاسماء المنفردة في الخارج فيما اذا كان مركبا

لمحشي قدس

اضافته

الغف ان المراد مفهوم السلب مع قطع النظر عن اضافته الى شيء لا مفهوم السلب المقيد بعدم اضافته الى مفهوم السلب لا بشرط الاضافة فان مفهوم السلب بشرط عدم الاضافة اذ لا يلائم هو المعنى عبارته قدس سره في هذه الحاشية على ان المعنى ومفهوم السلب لا بشرط الاضافة يصدق على السلب المضاف كما يصدق على غير المضاف فلا اذا كان وراد القبيل ذلك البحث هنا فمراد المراد واما اذا كان المراد ولم يتنبه على شيء

م ن

فان او مكملنا وفيما نقل يكون الحكم على المحال لا انها كيف يتصور وابن هذا

من ذلك هذا آخر ما وصل الينا من الحواشي التي علقها بعض الفاضلين قال المص

العدم المطلق الذي هو لا كون المطلق قوله هذا الكلام من المص صريح في انه حمل

العدم على سلب الوجود المطلق وما ورد من النظر حيث قال العدم المضاف

لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق يقتضي ان يحمل العدم المطلق على مفهوم السلب المضاف

لان العدم المطلق بهذا المعنى مضاف الى الوجود المطلق كما ان العدم الخارجي مثلا

مضاف الى الوجود الخارجي وقيل انه اراد بالمطلق ان لا يضاف الى خصوص الوجود

الخارجي والذهني فمنع بعد من اللفظ لقوله لا يمكن ان يكون تصور اللاكون

الخارجي مثلا متوقف على تصور اللاكون المطلق وهو ظاهر لكن على هذا لا ابطال المعنيين

قال الشارح اذ نحن نتصور كل واحد منها اقول يتراءى من مجموع كلامي المص والشارح

دور بيانه ان مقصود المص اثبات كون اللاكون له صورة في العقل لكونه

معلوما متصورا واما ذكره الشيخ الا يعلم فالمص ثبت معلوميته بانه له صورة

في العقل والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر قوله قدس قال المصنف

الى الملكات هو العدم لا المعدوم ومفهوم المعدوم لا يكون مضافا الى الملكة

حقيقة ولو اطلق عليه انه مضاف اليها فانما هو باعتبار اشتماله على مفهوم

العدم الذي هو مضاف الى الوجود اذا كان حال المفهوم كذلك كان حال ما صدق عليه

هذا المفهوم كما اختاره الشارح على ما صرح به قدس سره البعد

يعني ان العدم المطلق بالمعنى المذكور في عبارة المص مضاف فلا تقابل المضاف في عبارة المص في النظر فبقرينة المقابلة يحمل المطلق على ما لم يكن مضافا فالحاصل وهو السلب الغير المضاف وقد تقابل ان الغير المطلق بالمعنى المذكور اعني السلب الغير المضاف مضاف الى الوجود المطلق اي يصح مضافا فنعلم المضاف يعلم المطلق بخلاف العدم المطلق بالمعنى الآخر فلم يكن مضافا ومرة اخرى فلا يقتضي ذلك الكون على هذا التوجيه لا يصدق عليه الكلام ان العدم الخارجي مثلا

ط

حيث يتوقف

بعض المعنى

الا الخط

نعم يتوقف على تصور مطلق اللاكون فالعموم عدم الوجود الخارجي يتوقف على عدم مطلق الوجود الذي هو الخارجي والذهني ولا يتوقف على تصور عدم الوجود المطلق كما اذ لا يتحدان في الصدق كما عرفت آنفا

لمحشي قدس

حيث قال اذ نتصور كل واحد منها اي نعلم ثم قال فيكون لكل واحد صورة والتوجيه ان يقال مقصود المص اثبات المعلوم بالتصور والشارح اثبات الحكم ولذا قال اذ نحن نتصور ونحكم اذ الحكم لا يتصور بدون التصور فيكون له صورة لكلام المص مع انه على المقدر اي ثبت صحة الاخبار اذ نحن نتصوره والمعلوم ثبت ونحكم او انه تنبيه لا تعليل فلا يتوقف ولا دور

لمحشي قدس سره

المضاف اي خصوص الوجود الخارجي او الذهني

يعني المفهوم من تفريع ان الحكم والاخبار ان كانت ثابتة فيعلم ان المعدوم تصح الرجوع عليه الحكم

م

قوله قدس سره ثم ان كان الكلام في مفهوم العدم المطلق والمضاف اقول
العدم المطلق له احتمالات احدها ان هذا المفهوم المركب التقييدي فظاهر
انه ليس بمراد في المقام لانه لا يتوهم احد ان هذا المفهوم المركب لا يعلم
ولا يخبر عنه وثانيها ما صدق عليه هذا المفهوم وهو سلب الوجود المطلق ومقابله
سلب الوجود الخاص وظاهر العبارة لا يساعده لانه مضاف ايضا الى الملكة
وايضا لا شك في امكان تصور سلب الوجود المطلق والاخبار عنه
ولو انه سلب الوجود المطلق ينافي كونه موجودا مطلقا انما المحال
ان يكون ما هو موجود او معدوم ما لا كونه عدما وموجودا وثالثها مفهوم السلب البسيط
الاضافة وهو ايضا لا يكون مراد المقام انفا ورابعها السلب البسيط عدم الاضافة
والظاهر ان هذا هو المراد في المقام على ما اشار اليه قدس سره في الحاشية
لكن قال البعض ثم ان ثبت ان مفهوم السلب بدون الاضافة الى امر ما
لا يمكن تصوره فهذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا
والا فلا والى الاول مال قدس سره في حاشية التجريد ورد عليه الشارح للتجريد
وجزم بالثاني اقول وبما قررنا ظهر ان قوله قدس سره وايضا تصور مفهوم العدم
المضاف يستلزم تصوره ولو بوجه ما الى قوله وينتهي الى المطلق محل نظر لان
هذا الكلام انما يصح لو كان المراد من العدم المطلق المطلق الماخوذ لا بشرط الاضافة
وقد عرفت ان الظاهر ان المراد منه المعتبر بشرط لا وكذا قوله ولا اقل من ما ذكره

كونه مفهوم المضاف ففي ذلك لان هذه المباحث انما تظهر اذا كان المطلق معتبرا
في المضاف جزء المفهوم والمطلق الذي يعتبر في المضاف هو الماخوذ لا بشرط الاضافة
والجواب انه مراده قدس سره هو المشار كونه غير مراد في المقام اذ لا مجال التوهم
كونه غير مراد في المقام اذ لا مجال التوهم كونه غير معلوم وغير مخبر عنه غير ضار في
المقصود وذكر الاحتمالات العقلية وان لم يكن مراده نعم يتوجه انه لما كان قدس سره في صدد
استيفاء الاحتمالات فينبغي ان يذكر المعنى الرابع اي السلب بشرط لا شيء
لكنه لم يتعرض هناك لذكره فتأمل فلا الذكر على ما ذكرنا ولذا قوله
وما يصدق عليه مفهوم العدم المطلق افراده يصدق عليه مفهوم المضاف فرده
لكل فرد من افراد العدم المطلق فانه مضاف الى شيء وكذا قوله وامتناع الاخبار
باطل فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف وهو بعينه ما صدق عليه المطلق
جاز الاخبار عنه ايضا اذ لا يخفى ان ذلك كله مبني على ان يكون المراد
بالمطلق الماخوذ لا بشرط شيء فتدبر ثم وجه سقوط جواب الشارح عن الاعتراض
الثاني ان مداره على الفرق بين المطلق والمضاف لا اعتراض المحشي على معلومية
حاصل عدم الفرق بين المطلق والمضاف في ذلك اذ معلومية المضاف مستلزم
لمعلومية المطلق فتجويز معلومية المضاف وعدم معلومية المطلق متنافيان واذا ظهر
اشتراك المطلق والمضاف في عدم المعلومية سقط الجواب بالكلية وفي سوق الاخبار
مداره على البقاء نفس هذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يخبر عنه لانه مستحيل

على نا قضو لا مدخل فيه لكون المضاف يخبر عنه على ما نبا در من تقرير الشارح
هناك في هذا اما وعدناك في نكتة اراد الشارح بالجواب عن الايراد بامتناع
المعلومية عن الايراد بامتناع الاخبار عنه وليس وجه جواب الشارح مبني على
على حمل العدم على ما صدق عليه الكلام في ان المراد مفهوم العدم وقد مر
ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح
في فواتح هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح عن الاول جرى
بادنى تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان الظاهر من كلامه قدس سره الفرق
بين الجواب عن الاول والثاني ان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف والثاني
لا يجري وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق ولا احتياج الى التصرف لما عرفت
ان ما كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم واراد به ما صدق عليه المعدوم
على ما مر غير مرة والكلام هناك انما هو في مفهوم العدم لا ما صدق عليه فيقع
فاجراؤه ههنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان مضافا في الواقع
بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق بين مفهومي العدم
المطلق لا يخبر عنه بعد الجواب بالحكم على العدم الذي هو بالحقيقة
مضاف بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف ايضا كذلك
لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام
مطلقا ولم يصدق ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فظهر الفرق وحال الجواب

الجواب ما عرفت معناه ان الجواب يمكن بادنى تصرف لان الكلام
ههنا فيما صدق عليه العدم وجواب الشارح كان مبنيا على ما صدق عليه المعدوم
المطلق لكن لا يظهر الفرق بناء على اتحاد ما صدق عليه المطلق والمضاف وان تعدد الا انه حال
الاتحاد وقوله والظاهر من العبارة هو الثاني والثاني اي مفهوم العدم المطلق في
وما صدق عليه المطلق وما صدق عليه المضاف لكن لو حمل الكلام على احتمال الاول
اي ما صدق عليه المعدوم المطلق ظهر الفرق بين المطلق والمضاف واندفع لا يرد الجواب في المعنى
وعلى هذين الاحتمالين ينبغي لا يرد على المعنى على ما قرره قدس سره هذا ما تيسر لي
في هذا المقام والله المستعان للرد وعليه التكلان قال الشارح ونحو كره
افضل المحققين هو المحقق الطوسي وحاصل كلامه ان كلامهم صريح في ان غرضهم ليس الا
في اللفظ على ما يظهر من تفسير لفظ المعدوم والموجود فالحكم بان كلامهم خال
الكلام في نزاع عن ذلك الى تجويز كونهم مفسرين لفظ المعدوم والموجود بمعنى
غير ما بعينه بحجة هو مبني على الغفلة عن كلامهم هذا قوله لو كان الموجود بازاء صفة
الوجود والمعدوم ذاتا له صفة العدم فالصفة لا يكون الا اول والحال لا يكون الا
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الواسطة بين المعدوم والموجود عندهم منحصرة
في الحال ومن حاجة في تعريف الحال الى القيود المشهورة احترازا عما على
الشارح من ذكر الصفة لم يخرج جميع ما هو غير حال ومن جميع ما هو حال الا بحمل الصفة
المذكورة في تعريف الحال على غير نظر المحقق بعضهم بل على المعنى القائم بالغير

البديهة

وفيه تكلف تام ثم اقول قد افاد بعض المحققين ان صفات المعدومات عندهم
معدومة وهذا الظاهر ينافي ما نقله المحقق عنهم فتأمل قوله قدس سره فالفرق
بين العبارتين اقول وجه الدفع عنهما ان مفهوما ان الكاتب واللاكاتب والضاحك
واللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات الصادقة على الانسان مغايرة له
لكن لما كانت تلك المفهومات متكثرة يتعسر او يتعذر تفصيلها عبر عنها بعبارة
جامعة هي ما عدا الماهية والعارضة اما بناء على انه يستنبط كونها ما عدا ما هو عارضا
واما بناء على ان المراد ما يطلق عليها ما عدا الماهية وعوارض الماهية هذا ثم
انه ان كان المراد نفي العينية بحسب المفهوم مثل ان يقول الكاتب ليس عين مفهوم
الانسان ولا جزءه فيمكن ان يدعى انه بديهي كما قيل المدعى بديهي وما ذكره تنبيه عليه
وان كان المدعى انها ليست عينه حقيقة وذاتا بحيث يرجع عليه كون الشيء نفس
الانسان لا ينافي اتصافها بالآخر كما قالوا في مثل مفهوم الجزئي فانه مع كونه نقيض مفهوم الجزئي
يصدق عليه انه كلي ويتصف بالكلية والجواب ان المراد الاتصاف في ضمن البعض على ما هو
شأن القضية المتعارفة وان كان المدعى انها ليست عينه حقيقة وذاتا
فظاهر انه غير بديهي بل محل النظر نعم يظهر في البعض وهو ما عدا اللوازم
الماهية من اللوازم اللاحقة بحسب وجود خاص والعوارض المفارقة لانفكاكها
عن الماهية بحسب احد الوجودين واما لوازم الماهية فيشكل كشف ذلك
العوارض ان كانت مخصوصة بالماهية النسبة الى الفصل وان كانت عامة فالنسبة الى الجنس

الجنس كما حققه قدس سره في موضعه قوله قدس سره فهي ايضا مغايرة لها
الفرق بين الجزء والخارج مبني على نسبة المغايرة الى ما عدا الماهية كما قاله
قدس سره وكلام المتن والشارح صريح في نسبتها الى الماهية والفرق
بين الجزء والخارج قال الشارح وجزء الموجود لا يحمل عليه نعم اذا كان خارجيا
وجب ان الذهن لما كان متحدا مع الكل في الخارج لصحة الحمل حاكما فيه على كونه موجودا
فيه على كونه من الجزء الذهني كالجنس والفصل على ما هو المشهور ما صحة
واقول لا حاجة الى اخذ الجزئية بل يكفي صحة الحمل خارجا لوجوب ان المقصود
كونه في الخارج بالذات واتحاد الذاتيات مع الشيء اتحاد بالذات
واتحاد العرضيات اتحاد بالعرض صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء
فلو اكتفى بصحة الحمل لم يثبت كونه موجودا في الخارج بالذات قال
الشارح بطلان لا يكون مع شيء من التعينات هذه المعينة
والمقارنة انما هي في الذهن قال الشارح لا شك في كون
هذا الايراد من الشارح مبني على الاعتراف كون الماهية مجعولة
مجعولة في ذاتها على ما قرر في الحاشية ويرد عليه كلام قد
في هذا الموضع حيث قال اذ هو محل النزاع كما ذكره في الحاشية واما
على ما فهمه المصنف وسواء كانت الماهية ان كانت بجعل الجاعل فلا يرد
لا اذا كان لوازم الماهية ان كانت بجعل الجاعل لزم السلب

في وجود هذا الجاعل الشك فيه بناء على ما تقرر ان العلم اليقيني بذي السبب
لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان يكون المراد فيه الشك في كون
الانسان انسانا عدم العلم اليقيني به يدل على ما ذكرنا فمراد
الشارح غير وارد على دليل المصنف بعد ما حمل المدعى على كون الانسان
انسانا بجعل الجاعل قوله قدس سره وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة
لما ذكره المصنف قوله ثم ههنا بحث وهو ان هذا الدليل لو تم لدل
على ان الوجود ايضا غير مجعول اذ لو كان الوجود اي كون الماهية موجودة
مجعولا على ما حققه قدس سره يلزم الشك في وجود الفاعل الشك في كون
الانسان والشك في موجوديته يستلزم الشك في كون الانسان
انسانا لان الماهية لا تنفك عن البسيطة على ما تقرر في موضعه
فيلزم من وجود الشك في وجود الفاعل الشك في كون الانسان
انسانا وبمثل هذا التقرير يمكن دفع نظر الشارح عن كلام المصنف
لو كانت الانسانية مجعولة لزم الشك في وجود الفاعل الشك في صدور الانسانية
عن الفاعل على ما اعترف الشارح ومعلوم ان الشك في صدور الانسانية
من الفاعل مستلزم للشك في كون الانسان انسانا لانه لو لم تصدر
الانسانية عن الفاعل فلا انسانية فلا يكون الانسان انسانا بحسب الواقع لا
فقط بل بحسب علمنا ايضا والحق في الجواب منع بطلان التالي والسند

والسند ظاهر ما مر قوله قدس سره وللبحث فيه مجال اقول المراد ان هذا
لا يصلح لكونه محل النزاع وان المراد ان للبحث مجالا في قوله واما الماهية فهي لا تكون مجعولة
باعتبار الوجود لا من حيث هي فان الاثر هو الاثر الخارجي وليس
ذلك الا الماهية دون الوجود على ما عرفته قوله قدس سره وقال
بعضهم معنى كلامهم الى ان القائل صاحب المواقف واعترض عليه قدس سره
بانه بعيد لان لوازم الماهية كثيرة فلا وجه لتخصيص المجعولية بالماهية وايضا كما ان الماهية
الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
الماهية الممكنة فان قيد المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل في الوجود
الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف وبما نقلنا ظهر ان قوله
ههنا وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة مبني على ما اثبته القائل
قال الشارح وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة اقول هذا الكلام
حق وتخلص منه ان الحق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الاثر هو نفس الذات
وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود او الاتصاف فيرد عليه ما هو المشهور عنه
فان كون الاتصاف مجعولا لا يكون الا باعتبار نفس ما هو الاتصاف اثر
للفاعل لكون الاتصاف اتصافا لا لكون الاتصاف موجودا اذا لزم
ان الفو بتعلق الجعل بنفس ماهية الاتصاف فالحق الذي لا يذهب عنه اولا

ويقول الجعل ما يتعلق بنفس الماهية الممكنة حتى يكون الاثر في الخارج
الخارجي خارجيا قال المص وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول
اقول هذا الكلام مبنيه قوله والفاعل لا تاثير له في الماهية بالمعنى المذكور
معناه ان البسيط غير مجعول في ذاته لا انه غير مجعول في وجوده
او غير مجعول مطلقا ويرد على الدليل المذكور انه يلزم منه ان لا يكون
البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل انه لا يكون مجعولا مطلقا كما لا يخفى
وهذا مع بطلانه عند المص يستلزم تعدد الواجب تعالى اذ ضرورة
تعدد البسائط بل قوله لان المحوج الى السبب هو الامكان انما يلائم الجعل باعتبار
الوجود لان الامكان الذي هو مساواة الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية انما هو علة للاحتياج الى فاعل يوثر في الوجود ويرجحه على العدم
ثم لو نزل عن سوق الكلام وتمام اجزائه وحمل على المعنى الثاني في الدليل
لزم تعدد الواجب تعالى اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان عدم
الاحتياج في الوجود يلزم لعدم الاحتياج في الذات وسيجيء انه
في كلامه قدس سره ايضا يلزم خلاف المفروض لان الكلام في الماهية
الممكنة البسيطة قال المص يجوز ان يكون صفة عدمية اقول هذا الكلام
انما يستقيم لو كان مراد المستدل من القيام القيام في الخارج ولكنه لا
يحتمل القيام في كلامه على ما بينا ولا لاتصاف وصحة الانتزاع ولا

ولا شك ان الصفة العدمية كالوجودية تحتاج الى موصوف تتصف بها
قال الشارح لان الامكان عندهم صفة وجودية اقول المراد بالوجودي
ههنا الموجود في الخارج على ما سيجيء ح لا يتم الجواب الذي ذكره قدس
سره في الحاشية بقوله والاولى ان يقال انه على مذهبهم لان الاتصاف
بالصفة الموجودة في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الاتصاف بالوجود الخارجي
وكذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله بل الصحيح على مذهبهم لان الامكان
الذي هو موجود عند الحكماء ليس المعنى الاول لقوله انه امر سلبي اذ فسر
بسلب الضرورة واضافي اذ فسر بتساوي الوجود والعدم بالنظر الى
ولا يحتاج الى محل سوى العقل اي ظرف تحققه ووجوده هو العقل و
الثاني ايضا والا لامتنع تقدمه على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستعدادي
فخارج عن البحث كما صرح به وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض في الجواب
المرضي لنفي التعرض له واما السند الذي ذكره قدس سره في قوله ولا
امتناع قبل وجوده ولا وجوب اذ لو كان الاول لامتنع له فافهم فظاهر
انه سند منع الملازمة ببطلان اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه
بان بطلان اللازم ربما يدل على نفي الملازمة لبعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما له
اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام
الامكان بالماهية قبل الوجود وبعده تعسف قال الشارح وهو من السند

اقول هذا مناقشة لفظية فيندفع المراد كما لا يخفى قال الشارح
وان اراد انه كان لحر فان قلت هذا الوجوب انما هو بالنظر
الى غيره الذي هو جزء الى الخارج عنه فلا يحصل الاحتياج الى الجاعل
كيف والكل ليس الا مجموع البسائط الذي كل واحد منهما غير مجعول
قلت قد تقرر في موضعه ان المحتاج الى الغير لا بد له من جاعل
ولهذا نفوا التركيب من الواجب تعالى شانه وصرحوا بان العلة التامة
البسيطة لا يكون الا فاعلا قال الشارح مردود لانا لا نسلم انه اذا
اقول مثل هذا يرد على تقرير الشارح وهو ان المفروض ان البسائط
غير مجعولة في ذاتها ولعلها مجعولة في وجوداتها فلم قلتم يلزم نفي المجعولية
وان اريد نفي المجعولية الذاتية بالكلية فبطلانه ممنوع كيف والمص
فان قيل اللازم كون البسائط مجعولة في وجوداتها مجعولية قلنا على هذا
ايضا هذه المقدمة ممنوعة اذ لا نسلم انه لو لم يكن الماهيات مجعولة بحسب
الوجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز ان يكون مجعولة في ذاتها دون وجوداتها
على ما اختاره المتاخرون وبما قررنا ظهر ان تقرير الناظر اولى
ولا يخفى انه لو كان المراد في هذا المقام كون البسائط مجعولة في الجملة اندفع الرد
عن كلام الناظر وعن تقرير الشارح ايضا لكنه خلاف الظاهر اذ لم يدل
الى ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى هذا التطويل كيف ويلزم

يلزم تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذي ذكره المص يجري في الاستدلال
المذكور لا يجري في تقرير الناظر ولا ينطبق عليه كما لا يخفى على المتامل
وان اراد الناظر تطبيق كلام المص على الدليل الذي قرره فما ذكره
اعتراض والرد عليه وان اراد توجيه الدليل وتقويته بحسب الامكان
فهذا متعين لكن الظاهر هو الاول كما يظهر من ايراد الشارح عليه بحسب
وهذا التقرير مع انه يقتضي ان يكون من قوله قال الشارح
لجواز ان يكون وجودها من ذاتها وهذا باطل لان الماهية
لا يمكن ان يكون علة لوجود نفسها واعلم ان هذا وما ذكره
قدس سره متغايران مندفعان عن كلام الشارح لان ابطال السند
خصوصا فتامل قوله قدس سره فلا خفاء في ظهور الجواب على ان الكلام
منع وذكره سندين فان جعل الاحتجاج لاثبات ان البسائط
مجعولة في نفس الامر ذاتا توجه السند الاول وان جعل لاثبات
ان البسائط مجعولة في نفس الامر في الجملة توجه السند الثاني دون الاول
لانه اذا لم يكن البسيط في نفس الامر ذاتا ولا وجودا لم يكن المركب مجعولا
في نفس الامر وجودا اذ وجود المركب ليس الا وجودات البسائط
واذا جعل لازما للمص فتوجه السند الاول وهو انه لا يلزم نفي المجعولية
بالكلية عن البسائط حيث اكتفى بكونه غير مجعولة في ذاته فيجوز ان يتحقق

اي فلا يترتب عليه قوله وهذا مؤكد لكون قوله كيف والكل مجعولا
اذ لم الاحتياج الى الغير الذي هو الجزء لا يلزم الاحتياج الى
الى الجاعل لا بد له واسطة اذ يمكن ان يكون الجاعل هو الا بالواسطة
ايضا اذ المص ان الاحتياج ليس مجعولية كما لا يخفى ولذا قال
بقوله كيف والكل ليس الا المجموع البسائط التي كل منها غير مجعول
محشي لاري قدس سره

فلو ثبت ان المركب من البسائط غير مجعولة وكان هو ايضا غير مجعول لكان يحتاج الى الغير بالغير فقط لعدم الاحتياج الى الجاعل ويمكن الجواب بانه ليس هنا غير واحد بسيطة اذ المركب ليس الا مجموع الاجزاء لا كل واحد منها
محشي لاري

بل ان الشارح والمعتزلة رتبتهم على ما صرح الشارح لكن انما يرد اذا كان المراد ان السند لا يدل على كون البسيط مجعولا في الواقع على مذهب الكل واما اذا كان المراد الالزام على البعض القائل بعدم مجعولية البسيط فقط فيتم بطلان نفي المجعولية الذاتية بالكلية عند الخصم الظاهر ان السند لا يجري والا لما اتجه نظر المص فيما سبق على ما صرح العلامة بعدم الاتجاه نظرا الى ما ذكرنا
محشي لاري قدس سره

لكونه اقل ايرادا او لتقرير الشارح فهذا التعرض عليه قدس سره حيث قال التقرير للعلم مجعول او في واما الايراد الثاني فهو تقرير مع انه يقتضي وهو ان كان مختصا بتقرير الناظر الا انه غير وارد على تحريره قدس سره فافهم
محشي لاري

تحقق الجعل بان كان البسيط مجعولا من حيث الوجود كالمركب واذا جعل الرد الى ما
على القائل بالتفصيل وفسر كلامه بالتفصيل الثاني فان فسر بان البسيط غير مجعول
في ذاته والمركب مجعول في الجملة توجه السندان وان فسر بان البسيط
غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته ولا بحسب الوجود والمركب مجعول
في الجملة توجه السند الثاني دون الاول لما مر في الجواب من قبل السيد قدس سره
انه يجوز ان يكون للمجموع حالة ليست من الضرورة لا شك ان المجموع
محتاج الى جزئه وقد عرفت ان المحتاج الى غيره مطلقا لا بد له من فاعل
وجاعل فان تحقق العلة الفاعلية ضروري في كل معلول على ما عرفت لكن
على هذا وهو جواز احتياج المجموع بدون احتياج شيء من اجزائه يرد ثانيا
الجواب الذي ذكره المص اذا فسر كلام الخصم بالتفصيل الاول اذ يمكن ان يقال
يجوز تعلق الجعل بذات المركب بدون تعلقه بذات البسائط الا ان يحمل
الجواب على سند المنع لا المنع ذا السند لانه ساقط لان المركب يحتاج
من حيث الوجود ومن حيث الانضمام ليس احتياجا ذاتيا والمراد بالتخصيص
جعل الماهية المركبة بكونها في حد ذاتها في كلام الخصم ثانيا في ان المسند
الجعل في كلامه مطلقا بان يقال لو لم يكن البسيط مجعولا في ذاته لم يكن المركب
مجعولا الى آخر الكلام ثم يرد في جعل المركب الجواب قال الشارح فالمركب
وهي ان البسائط لو لم تكن له لا يخفى عليك ان هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين

قوله الا ان يحمل الجواب اي في قوله قدس سره فلانا في الجواب
على سند المنع اي فلا نسلم في سند المنع لا المنع
ووجه السعي قطع النظر ... انه كان عليه ان يقول ... والحق في الجواب ان يقال مراده قدس سره
فلا نسلم في الجواب المخصوص
اي المنع المستند بذلك
السند
م ح

تعريض للغير على السيد قدس سره حيث قال واما اذا جعل الرد
للقائل بالتفصيل الى قوله فلا يتمشى الجواب المذكور
اذ لا يخفى ان الجواب المذكور مبني على السند
على المستدل
م ح

الشرطيتين المذكورتين ومع هذا فكلام المص صريح في المنع الشرطية الاولى
على ما فسره الشارح فالاولى الاستفسار عن الشرطية الاولى
ويقال ان اراد على تقدير عدم مجعولية البسائط عدم مجعولية المركبات
في ذواتها فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي ممنوع وان اراد عدم مجعوليته
مطلقا فالشرطية ممنوعة والسند ما ذكره المص يرجع الى منع الشرطية
الاولى التي هي الصغرى والشارح حيث قال لجواز ان لا يكون
ماهية المركب مجعولا على تقدير عدم مجعولية البسائط قوله قدس سره
وفي صورة الاجتماع لا يتوهم انه بعينه العلة عين المعلول اذ المعلول الكلي
عدم المجموع وهو رفع يتعلق بجميع وجودات الاجزاء الذي هو وجود
والعلة هي مجموع العدمات كيف وعدم المجموع قد يستند الى عدم
واحد من الاجزاء مع وجود الباقي فكيف يتوهم الاتحاد قال الشارح
وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الاستغناء
على معنى المستغني لا بمعنى الجزئية كما جعله الشارح اذ الاولى
هو المسامحة المشهور دون الشارح ينبغي حمل الحصول على الحاصل
بين فلا التعسف قوله قدس سره وفي الاول تامل لعل وجه التامل ان
ان عبارة ما في الحواشي لا تتم قال المص والماهية المركبة اقول اي كما
خارجيا اذ الاجزاء العقلية مجعولة لا يجوز الاحتياج فيها في الخارج

خارجا موجودا لانها

[illegible]

ولا في العقل اذا حصلت في العقل بوجود ذهني يكون صح الحمل
وصدق لاجله واما اذا حصلت باجزاء متعددة على نحو التفصيل
انه لا احتياج بينها ايضا اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الاخر
وما قيل ان الفصل علة للجنس فمعناه انه علة لصفاته من التحصيل والتميز
وغير ذلك لا انه علة لذاته اللهم الا ان يكتفى بهذا القدر من الاحتياج
في المركب الحقيقي قال الشارح ويمكن الجواب عنه بعد تسليم الملازمة
اولا بان هذا الالتزام يقتضي يكون المجموع المركب من المجرد والمادي
مركبا حقيقيا ضرورة تحقق الاحتياج بين الجزئين الا ان لو فرض ان المجموع
الحاصل من العقل الاول والثاني مثلا بل من جميع الموجودات المجردة والمادية
ومعلولا اندفع الالتزام والجواب الثاني ايضا بل الجواب الحسن ما ذكره
المصنف في شرح الملخص ثم الجواب المجيب الاول ان من قال بهذا الكلام يجوز
تركب الماهية من امرين متباينين في المرتبة بحسب الخارج اذ الكلام
فيه على ما عرفت نعم يرد على الثاني بان الدعوى ههنا ما ذكره
تنبيها لا مثبتا قوله قدس سره اذ يجاب بانه انما قال على ما هو الظ
اذ لا يتحقق سند لغرض ظاهر ولا يظهر سند لغرضه وثبت حينئذ انه
لا يكفي هذا على المستدل اثبات مساواة السند للمنع حتى يلزم
من ابطاله ابطال المنع قال الشارح على معنى انه يكون الحمل الخفي

لا يكفي ان الاستقلال بالتفسير الذي ذكره الشارح في الحاشية قال
اي لا مثل وجود الاعراض ليس معنى الامتياز في الوجود بين الاجزاء نعم
يمكن توجيهه بالتفسير المذكور في كلامه قدس سره بقوله فالاولى ان يحمل على ان يكون المراد انه
ان لكل جزء وجودا مغايرا لوجود الجزء الاخر وكذا القيد الثاني لا يدخل في تفسير
الامتياز في الخارج مع انه جار في التركيب الذهني اذ الجنس ماخوذ
مع المادة والفصل مع الصورة فبزوال الصورة يزول الفصل ويبقى الجنس
في ضمن المادة وايضا يجيء ان الفصل اذا اخذ بشرط لا كان صورة و
الجنس اذا اخذ بشرط لا كان مادة فبزوال الصورة يزول
الفصل ويبقى المادة يعني الجنس فالاولى حذف هذا التفسير ومعنى
ما ذكره المص قوله قدس سره في الحاشية ان اريد بالعارض
هنا التسليم بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منها وان حمل على
على المجموع فلا يخفى عليك كيفية طريق البحث قال الشارح
ولقائل ان يقول لا نسلم ان التركيب لو حمل الاجتماع على المجتمع
ويدل عليه قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة اندفع بهذا وكذا ما
ما ذكره قدس سره من منع تفرع قوله فيكون الحمل على ما تقدم ولو قيل المراد
من الفاعل مقابل القابل والتعبير بلفظ الفاعل لمناسبة لفظ
لا اندفع بهذا منع التفرع الاجتماع على معناه وذلك لان الاجتماع

نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها معلولة لها فكذا ما يكون للاجتماع
من الهيئة الحادثة وكذا اندفع قوله لانه يريد بالعلل الموجدة والمعلول
الموجد واما قول الشارح فلا نم ان الهيئة موقوفة على الاجتماع
لجواز انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة التي هي السواد
منهما كان متاخرا عن اجتماعهما وتركيبهما ضرورة تحقق المركب بعد
بعد التركيب والاجتماع ثم قول الشارح في جواب لا يقال
ضعيف لان مقصود القائل دفع ما اورده الشارح لقول القائل
المعقول قد ثبت بدليل قول المص لا يكون المركب في السواد
بل في فائدة وفائدة القول فلم يكونا مقويين لا رفع جميع الايرادات
الواردة على التقرير الاول وما ذكره الشارح في الجواب عنه ارجع
الى جواب المص قد اشير اليه في الحاشية بل الجواب عنه اما ار
انما اوردنا على قول المص في فائدة وفائدة قد بدلته لينبني لغر
ولا يندفع الايراد بدليل ثبت بدليل لغرض على ان حذف الفاعل
اسهل من التبديل ثم ان الظاهر ان قوله الذي يدل
على عدم محسوسية شيء منهما معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية
عند الانفراد وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية مطلقة لا بد
في الوجود الا بعد تقييدها بالقابضية وان كان جنسا في نفس الامر لكن

لكن حقيقته على تقدير تمايز الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي
غير مسلم واما ثانيا فلانا لو سلم فغاية الامر ان هذا التقدير
يستلزم عدم محسوسية شيء منهما بانفراده وبطلان معا واللازم
منه ليس الا كون التقدير محالا لاستلزامه النقيضين في هذا المقصد
بل بنفعه وتعلقه لما بعده لا ابطال للشق الثاني بعين الشق
ثم ما ذكره يدل على عدم محسوسية الجنس بانفراده لا عدم محسوسية كل منهما
بانفراده قال الشارح وهذا اسهل لجواز ان يصير المحسوسان لم يهذا
وما اورده بعده وما اورده على الشق الثاني في النظر انما يرد على ما يحتمله
كلام المص من ان اللازم عدم كونهما محسوسين بانفراده عدم كونهما
بانفراده عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانفكاك بعرضه
فعند الاجتماع وكذا في القسمين الاخرين لو حمل الاحساس
على معنى ان الاشياء يحصل بهما غير الاحساس الاخر في الى الانوا
نهذا المعنى اشار قدس سره في الحاشية حيث قال اي يكون الكل
جزء وجود في الخارج على الانفراد ومغاير لوجود الكل ويكون ذلك
الاجتماع مرادا في جميع الشقوق الثلثة اندفع ما ذكر المعارضة
ذكرها على ابطال الشق الاول ويمكن تخصيص الدليل وحمله لا يحتاج الى
الشقين الاخرين في ابطالهما بالدليل بان يقال لا شك ان حين الانفراد

والانفكاك لم يكن السواد محسوسا ويسوق الكلام الى قوله لانا لا نعني
بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما يتفطن به بعض الاخبار من الاصحاب
قال المص وذلك يستدعي الامتياز له اقول الامتياز بين المتباينين
في الخارج يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في الخارج متغايرة لهوية
الآخر والتغاير في الهوية الخارجية يستدعي التغاير في الوجود الخارجي
اذ لا يجوز اتحاد المتشخصين بهوية وايضا ذلك الوجود الواحد
ان قام بكل واحد من الماهيتين كان في قوة قيام العرض الواحد بمحلين
وان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء فان قام باحدهما لم يكن الموجود الا
ذلك الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الوجود ليس له فرد حقيقي وانما يختلف
باختلاف الاضافات الى الماهيات المختلفة فتعدد الماهية ينافي
اتحاد الوجود ولا يمكن حمل الخارج على معنى الظرف بمقابلة الذهن
ولا يمكن حمل الذهن على الفرض منه كما لا يخفى ولا يلزم منه كون الحكم
بوقوع التركيب خطأ انما يلزم الخطاء لو حكم بالتركيب الخارجي وما يقال
من ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج والخطاء عن عدم مطابقته
له فيلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب خطأ ليس على ما ينبغي اذ
الخارج هنا نفس الامر ليتناول القضايا الذهنية قال الشارح
وينبغي ان يعلم ان هذا الحمل لتقدير صحته لا يخفى عليك انه دليل

بان يقال كالسواد فان وجود جنسه لا يتميز عن وجود فصله في الخارج اذ لا يمكن احساس الانفراد ... الاجتماع ان لم تحدث الخ ... الا انه يقاربه لاخذ بعض مقدماته ... فتامل
محشي

انما قال في قوة قيام العرض لان الوجود ليس عرضا في الخارج ... جواز ذلك فيما ليس بعرض حقيقة
م د

اذا اختلف الوجود انما يكون باختلاف الماهيات وتعددها فتعدد الوجود المقتضي عند المانع
م ل

الدليل المذكور جار في صورة مغايرة الوجودين في الواقع كما لا يظهر
بادنى تامل نعم يمكن قلب هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد
في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده وبعد الاجتماع
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا ويسوق الكلام له وايضا
يمكن ان يجري هذا الدليل في نفي التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة
في الوجود الخارجي مثلا يقال لو تمايزت المادة عن الصورة
في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده وبعد
الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا واحدا
فتلك الهيئة معلول لاجتماعهما فتكون خارجة عنهما عارضة لهما
فلا يكون التركيب في الجسم بل في قابله لانا لا نعني بالجسم الا هذا المحسوس
المعين ويسوق الكلام له والفرق بان السواد المحسوس بالذات
دون الجسم لانه بالمحسوس مع الجسم ولا يمكن اختيار الشق الثاني
والتزام ان الاحساس بالجسم احساس بالمحسوس المتمايز من حالاته
خلاف البداهة فتامل قدس سره يعني انه لا يكون شيء منهما له وبطلان
هذا القسم على نقيض المدعى لا يظهر على التقدير الذي ذكره الشارح
لتوجيه الدليل الذي ذكره المص كيف وعدم محسوسية شيء منهما حال الانفراد
والانفكاك لا ينافي الامتياز بينهما لجواز ان التركيب الذي هو

اي نعم الوارد هو ان دليلكم اعم من مدعاكم وجريانه في نقيضه ايضا وهو الراد بقلبه فيكون معارضة بالقلب
م ن

فعلم من هذا كله فساد الدليل ووجه ما بينه المص بقوله وفيه نظر
م ن

لصورة لان المحسوس هو الجسم التعليمي القائم بل الالوان العارضة له
م ن

وهو حمل الانفراد على الانفكاك دون المغايرة فيكون الانفراد بالاحساس بمعنى الانفكاك دون المغايرة
م ل

نقض الدعوى ولعله حمل الاحساس بالانفراد في كلام المص
على الاحساس بالاستقلال لا الاحساس بالانفكاك كما حمله
الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلام المص على ما وجهنا
وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض على حمل الشارح واشارة
الى حمل آخر بعيد جدا قوله قدس سره وفيه بحث لان الاجزاء المحمول
الجزء الحقيقي اذا كان متباينا لشيء لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه
مع بقاء خصوصيته واما المادة الخارجية اذا اخذت لا بشرط شيء فيصير
كليا ولا امتناع في حمله ح وكذا كل مفهوم كلي كان متباينا لمفهوم آخر
ماخوذا باعتباره فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار آخر كالانسان
اذا اعتبر بشرط لا بالنسبة الى الشخص لم يكن محمولا عليه واذا اعتبر لا بشرط شيء
كان محمولا عليه فالكلي لا بشرط له اتحاد مع الماخوذ بشرط لا فوجوده بوجوده
فالكلي بهذا الاعتبار مباين للنوع وله اتحاد ايضا مع الماخوذ بشرط شيء
اي النوع وبهذا الاعتبار يجوز حمله ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ لا بشرط
بالمباينة والحمل بالنسبة الى شيء واحد باعتبار فرد من منه فان الكلي يجوز
ان يتصف بصفات المتقابلات في ضمن الافراد المتعددة ولو لم
يكن المغاير للذات والوجود لشيء محمولا على ذلك الشيء باعتبار آخر
لم يكن الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا ووجودا محمولا على عمرو وهذا خلف

يبطل بهذا ذ نعم

قوله كلامه قدس سره هنا مبني على حمل الشارح كما هو الظاهر ولا يصح الا عند من تبع قوله واما الحمل لم

قوله فلا يصح ذلك الحمل منه قدس سره وقال نعم انما يصح ما ذكره من الحمل في كلام المص على ما وجهنا في الحاشية المصححة بقول الشارح وهذا ممنوع لما هو ذكره حين الاجتماع مرادا في الشفوي السلف حسن اراده هذا المعنى محى الدين

خلف فتامل قوله قدس سره والتسمية بالمادة باعتبار
الوجود الخارجي وهو اخذ بشرط لا والتسمية بالجنس باعتبار الوجود
ح الذهني اي اخذه لا بشرط شيء ح يظهر فائدة قول الشارح في الخارج
ولا يرد عليه ما في الحاشية لان الكلام لم يصح مختصا بالاجزاء
الخارجية نعم يصير الكلام مختصا باجزاء المركبات الخارجية
اي ما يكون المركب الذهني بحذاء المركب الخارجي ولا باس
بما قال بعض المحققين قد صرح بان اطلاق المركب على ما لا يكون جزء كما
في العقل فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول الحكم له لا باس
على ان التاويل الذي ذكره مبني على هذا التخصيص لان الجنس انما يكون
ماخوذا من المادة في المركبات الخارجية قوله الشارح على انه
الحيوان مثلا اه ادرج في هذا التفسير فائدة الا وهي ان الزمام المخصص
والثانية ان الماخوذ الاخر حاصله زيادة ليس ما هو المتبادر من العبارة
ده وهو ان الزيادة زائدة عليه مقارنة له من خارج حتى يحصل بانضمام الزائد
اليه مجموع بل الحيوان اذا اخذ بشرط الناطق مثلا كان معناه ان الحيوان
الحيوان بشرط ان يكون مشتملا على الناطق والانضمام والانضياف
ليس بمعنى الانضياف والانضمام معه بل بمعنى الانضمام
والانصاف على ما صرح به الشيخ في الشفاء قوله الشارح اذ ليس ذلك

معنى الوضع لمراول ممنوع والسند اكثر المحققين فسروا الحمل بالحكم
باتحاد المتغايرين مفهوما في الوجود الخارجي والمراد من الوجود الخارجي
اعم من ان يكون بحسب التحقيق او بحسب التقدير ليشمل الحمل الذهني فانه يقتضي
الاتحاد بحسب الوجود الخارجي كما ان يقتضي التغاير في الوجود الذهني
ليتحقق التغاير في المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو الاول مغاير بالنحو الثاني
فان الاول وجود ذهني بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته سواء كان مطابقا
اولا والاستبعاد في تعدد الوجود الذهني اذ كان كل منهما نوعا
لغوا لما كان النوع الاول من الوجود الذهني نظير الخارجي من ان الذهن
ظرف لنفس الشيء الموجود بذلك الوجود نحو ما اكثروا واطلقوا الوجود
الخارجي على معنى يشمل ما هو النحو الاول من الذهن ثم التغاير الذي ذكره المصنف
في الوجود يقتضي صحة الحمل لا انه معنى الحمل كما نقل عنهم ضعيف لان المعقول
مشترك بين التفسيرين للحمل لان الذات فيه و… ما صدق عليه
كاخذ الوجود فيه للتهم الا ان يحمل على انه اكتفى بمجرد الاتحاد في الوجود
حالا بد منه في الحمل سواء كان مفهوم الحمل لازما ودما … له البيان
مبدا المحمول اراد بالمبدا المنشا كالمادة بالنسبة الى الجنس لا مبدا الاشتقاق
على ما صرح به قدس سره في الحاشية كيف والمشتق ليس ذاتيا ما حقق قدس سره
في حاشية التجريد   قدس سره الا ان … ان مبدا المحمول الذاتي

في لحر بعني فيما تحقق التركيب الذهني بخلاف التركيب الخارجي كالمادة
مبدا الجنس والصورة مبدا الفصل وبما ذكرنا اندفع ما ذكروا في الماهية الخارجية
واما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي فالجنس والفصل ماخوذان من نفس
الماهية فمبدا المحمول غير خارج لكنه ليس داخلا   قدس سره انما يلزم ذلك
اذا كان لها اقول قد صرح وغيره من المحققين بان العارض المحمول
وان كان لازما للماهية متاخرة عن المعروض في الوجود وكيف لا
وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء وحمله عليه متفرع على ثبوت المعروض
قدس سره وايضا من العوارض المحمولة على الموجودات الحكم
لحمل العدمات لانه لا يكون في الذهن فيقتضي وجودها في الذهن وهو
غير محال بل واقع كحمل الاعمى مثلا على زيد فان هذا الحمل بحسب الخارج
فيقتضي وجود العمى في الخارج لانه جزء مفهوم الاعمى   قدس سره بناء على انه
عارض للموضوع في الذهن اقول وفيه بحث لانه هذا انما يصح
في العرضيات التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية
واما العرضيات المحمولة في الخارج فقط او فيهما معا كاللوازم الماهية
فلا لان حمل الشيء في اي ظرف فرع لتحقق الموضوع فيه على ما هو المشهور
المصرح انه سؤال مشكل اقول الجواب الصحيح لانه اراد
بالجزء ما هو جزء حقيقة الجنس الماخوذ بشرط لا فهو لا وجود له في الخارج

متقدم على الماهية وان ارید ما يطلق عليه الجزء مسامحة اعني المأخوذ
لا بشرط شيء فله وجود في الخارج متحد مع الماهية النوعية ويكون له وجود في ضمن
المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات على ما نقل في شرح الملخص للتجريد
لان تعدد الوجود للكليات غير محذور بل هو واقع في الكليات المحمولة
في فرد واحد قدس فاستشكال السؤال وذلك لان الاجزاء
الخارجية متمايزة بحسب الوجود الخارجي اي بالذات ضرورة ان المادة
والصورة موجودتان بوجودين متغايرين لوجود الكل فلو حملنا على الكل
لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين خارجيين وانه محال لانه يتضمن تحصيل الحاصل
وانت خبير بان تعدد الوجود الخارجي لشيء واحد انما يكون محالا لو كان ذلك
الشيء واحدا شخصيا اما اذا كان كليا فلا كيف والان
موجود بوجودات افراده على ما حقق ان الطبائع موجودة في الخارج بعين وجود
او باعتبارات متعددة فلذا نقول هذا الجزء الخارجي كالمادة يحمل على الكل
لكن لا من حيث انه جزء مأخوذ بشرط لا بل على انه مأخوذ لا بشرط شيء على
وجه يكون جنسا وموجودا بوجود النوع ايضا والظاهر ان هذا الكلام منه قدس سره
مبني على ما سبق في الحاشية السابقة من ان المغايرة بحسب الوجود والذات
نعم فيتحمل ان يتحد في الوجود والذات حتى يحمل وقد مر جوابه واما قوله
الوارد له فانما يرد لو قال هذا الكلام وهو ان الاجزاء الخارجية محمولة او النفي

ولهذا حكم عند نفسه واعتقد ان التركيب العقلي يكون بهذا الوجه فيرد عليه انه
يجوز ان لا يكون التركيب العقلي ليس بهذا الوجه بل مثل تركيب
السواد من اللون وقابض البصر وليس هنا اجزاء خارجية اصلا
لكن الظاهر ان الامام نقل عنهم واعترض عليهم هذا ثم لا يخفى
ان حمل الذاتي بحسب الذهن يقتضي التغاير بحسب الوجود الذهني
والاتحاد بحسبه ايضا فاستشكل ان الحمل فيه ولا يحسم ما ذكره
الشارح مادة الاشكال ويندفع بما قررنا بقاء وما نقل العلامة
مبني على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون بحيث يتعلق بشيء لغرض بعد
بناء على ان التقدم الذاتي في معنى اللاحقية ظاهر بما ذكرنا من مغايرة
المادة والصورة بحسب الوجود الخارجي وان الجنس موجود في الخارج
بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة كما انهما موجودان
بوجود النوع في الخارج ايضا فيندفع ما ذكره في الجواب نعم جوابه
نعم اذا كان هناك تركيب عقلي صرف لكن الامام يستشكل
فيما اذا كان التركيب بحسب الخارج ايضا كما صرح قدس سره
بحمل الاجزاء على ما في الحاشية مبني على ان الحمل في العرف صفات
يقتضي الاتحاد بالعرض على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص الامام
الاستشكال بالذات بناء عليه لبعضهم وقد قال بان الاجزاء موجود

موجود في الخارج ولا يلزم وجود العجمي فيه لكن الجزء العقلي للموجود الخارجي
لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولا يلزم وجود العجمي فيه وانت تعلم
ان وجود الكل بدون الجزء محض عبارة على ان السن العجمي كيف لك بالنسبة
الى الاعجمي ثم ما ذكره الشارح لعدم الحاجة جواب العلامة لا بد من ان يكون
على مطلوب لامكان توجيه الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا
على ما قاله العلامة كما لا يخفى قدس سره والضمائر العائدة الى
المحمول لم يتعرض لحمل العدميات لانها انما يكون في الذهن فيقتضي وجودها
في الذهن وهو غير محال بل واقع بخلاف الاعجمي بالنسبة الى زيد فانه
بهذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود العجمي في الخارج لان مفهوم
المص فانه كالعطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل لا يخفى
ان الفاعل ليس جزء المفهوم العطاء بل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل وبعد
هو المراد من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشارح في الحاشية
التركيب على قول المص كالخالق والرازق الشارح الا ان عدم
اعتبار الجزء اولى هذا الالزام ما سبق من المص ان المركب
الحقيقي لا بد لبعض الاجزاء من حاجة الى البعض حيث صرح هناك
بان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري مفتقرة الى الاجزاء
المادية والجواب بانه قد وقع ما سبق منه على سبيل السند

فقا

السند وللمنع بل الجواب ان هذا السند مما لم يرض به المص
واشار اليه قدس سره في الحاشية بقوله هنا شيء وهو انه صرح
المص بتقوم الاعداد بالوحدات لا بالاعداد التي تحته وصرح
المحقق العلامة قدس سره ان هذا الكلام مبني على اعتبار الجزء
الصوري في العدد في حاشية شرح القاضي وصرح بهذا البعض المحققين
في حاشية التجريد وقال فيه اعلم ان هذا القول مع اشتمال
العدد على الجزء الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري عنه فلا
اذ العدد محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات
في العدد بعينه دخول الاعداد وظهر بما ذكرنا انه لو سلم ان الاشبه
عدم اعتبار الجزء الصوري في العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المص
لتصريحه بما ينافيه بل التقول بين كلامي المص حيث جعل العدد و
حدات بالنظر هاهنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التي دونه
تناف في غاية ما يمكن ان يقال ان كلامه هاهنا تمثيل لا يعتبر فيه المطابقة
للواقع المص والمحسوس كتركب الخلقة من اللون والشكل
اول فيه بحث لان المراد بالمحسوس المحسوس بالذات فالشكل
باي تفسير فسر ليس كذلك لانهم صرحوا بان المرئي بالذات هو اللون
والضوء معا وكذا صرحوا بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد

وان اريد به ما يتناول المحسوس بالعرض ففيه انه لا شك ان الصورة
وكذا الهيولى محسوسان بالعرض ويمكن ان يقال اراد بالمحسوس ما يتميز عند
الحس بعلم وجوده بالحس لا شك ان الشكل كذلك والهيولى ليست
كذلك وينبغي ان يعلم ان المراد بالشكل في هذا المقام الخصوص
على وجه يتضمن دفع الكلام عن المص وهو ان اللون عارض للسطح
فالتركيب من المعقول والعلة الشارح في الحاشية وذلك لانه
جعل محسوسا لا لكن انه كان الهيئة ليست محسوسة وخصوصا بالبصر بالذات
فكذا الشكل المعنى الاول فلا ان يراد المحسوس في الجملة فيتناول الهيئة
كما لا يخفى الشارح الذي هو من مقولة الكيف اي جزء
ما هو من مقولة الكيف المص كالاقرب في الابعد واراد بالاقرب
والابعد الاقربية والابعدية وقوله يعجبه في تحقيق ماهية نوع من النسبة
اشارة الى انه ماهية اعتبارية فلا يرد ان السرير في المشهور
حقيقة مركب من الخشبات والهيئة واراد بالغير المستقل بنفسه
الشارح في مطلقا الا ما يكون الة لملاحظة الغير كالمعاني الحرفية
في الحاشية لانها جزء اعتباري يعني الماهية ليس هو لجواز الا بعض ما هي العقل ... بعد الفرض
العقل كما قدس سره الى قياس استثنائي بان يقال لو وجد
الكون جزءها موجودا لما جاز تركبها من الموجود والمعدوم والتالي باطل فالمقدم مثله

يشهد المثال لانه على فساده واما اذا جعل قرانا بصيغة هكذا الماهية
الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم والموجود وكل مركب من المعدوم
والموجود لا يجب ان يكون جزءها موجودا اذ لا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم
لا دخل له في بيان ان الجزء معدوم في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة
الماهية الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم فيصير عين الدعوى
الشارح اي لا نسلم ان الجنس كان علة للفصل ولو سلم فاللازم
تحقق فصل ما اينما وجد الجنس وتحقق الفصل المعين اينما وجد
الحقيقة المعينة للجنس كما اشار اليه الشارح حيث قال على معنى
الحصة لا يدخل في الوجود الا اذا قارنها فصل ولا فائدة الشارح
فلم يصح قوله والقوى النباتية لا الا ولى فلم ينبغي وقلم الجنس فقلت
لم لا يمكن الشارح في تصحيح كلام المص على ما حمل عليه في النسخة
المحشي العلامة حتى لا يلزم تلك الحرارة قلت لا يبعد وفي نسخة
وذلك لانه لو حمل الجسم النامي على الانواع كما حمل الحرارة
حتى يدفع الحرارة فالجسم النامي في قوله بقاء الجسم النامي بعد زوال
القوى عنه مما لا يمكن الحمل على الانواع ايضا لان الكلام في علية الفصل
للجنس ونفيها لا في علية للنوع اذ لا ريب فيه فلان الحمل على الجنس وحينئذ يتوجه
ان حمل لفظ واحدة في الدليل والاعتراض على معنيين متغايرين

مع قربته بعيد غاية البعد بل ذلك بعد من اضافة الفصل
الى الجنس لان الفصل الاضافة الى الجنس بانه مقسم وتحصيل للنوع مقسم والنوع
بانه مقوم الا ان كونه مقوما معتبر في مفهوم الفصل اصطلاحا واما
للجنس تحصيل وان كان لازما بناء على نفي التركيب الخارجي من متساويين
لكنه غير معتبر في مفهومه وتعريفه ولهذا حكم الشارح بان الفصل للنوع
الشارح الا انه في نظره نظر اقول النظر مندفع بان المراد
العلامة المغنى الذي هو الجنس ليس الناحي الفصل والا لزم
الفكاك الذاتي عن ذي الذات كما في المشايخ فلا بد ان يراد
بان شأنه ان يكون بما يساوي حيوان ما هو حصة الجنس متميزة في صورة
زوال القوى واندفع منع بقاء الجنس بعد زوال الفصل وليس المراد
الجنس اي ما هو حصة الجنس موجودة في هذه الحال بالقوة لا بالفعل
ليتوجه عليه ان اللازم في صورة عليه الفصل للجنس اي حين بقاء الجنس
بالقوة بقي الفصل بالقوة وليس بلازم في هذه الصورة بقاء الفصل بالفعل
بل اللازم ان يلحق الفصل بالفعل حين لحق الجنس بالفعل الجواب
بحثه ما قرره الشارح في حل الكتاب من ان اللازم من العلية
ان لا يبقى الحصة المعينة من الجنس بعد زوال الفصل لان من قال العلية
للجنس اراد علية للحصة المعينة وهي التي قرنت الجنس فلا يصح بقا

بقاء تلك الحصة التي هي المعلولة بالحقيقة بعد زوال الفصل الذي
هو العلة ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة الجنسية في حصة اخرى
بدون الفصل المعين الذي هو علة الحصة الاخرى وذلك ظاهر
الشارح فيتسلسل او ينتهي الى مختص في اتمية لظاهر ان يجوز
ان يكون هذه اللوازم امورا اعتبارية سيما اذا كان متنافيا ولا
للاعتبار لحكمة الشارح ولو سلم فيجوز ان يكون المشترك علة
فاعلية للازم وهذه اللوازم الاعتبارية شروط ولو سلم
فيجوز ان يكون هذه اللوازم متعاقبة يكون بعضها معدا لبعض
الى الان ومثل هذا التسلسل جائز عندهم ويمكن توجيهه بانه او هو
اولى كما في الحاشية من ان العلة هي المفارق لا حل ما يكون لهم
ولو قال العلة هي الخارجية الغير المفارق لكان اصوب وما ذكره
في الحاشية من النقض بالمختص الداخل فمندفع بان ثبوت الذاتي
للذات الخارجي غير معلل بعلة وذلك لان السؤال في الدليل على
ثبوت اللازم المختص للملزوم ولو كان السؤال عن علة صفة الا
ثبوته نفس اللازم هناك ونفس الخارجي هنا نعم يمكن النقض بلوازم
الصنف فان علته لا يجوز ان يكون الماهية المشتركة النوعية ولا المختص الداخل
والا لاشتمل الصنف على جزء غير النوع والعرضية فتعين انه

خصايص

ان يكون امرا خارجا مختصا فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل فتامل
قدس سره لو اختص اللوازم بالآثار الصادرة اه لكن يبقى
الكلام في اثبات ان تلك الآثار آثار لتلك الماهيات ودعوى
البداهة غير مسموعة ههنا كيف وقد نقل المحققون في شرح الاشارات
ونقل قدس سره عنه ايضا في بحث اثبات العقول الحق
على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعلي للكل هو الواجب تعالى شانه
وما عداه شرائط للكل على مذهبهم وان كان بعضهم قد بان قبل ذا فيه
هذه عبارته قدس سره والظاهر ان الاشاعرة قاطبة مجمعون على ان الآثار
الصادرة عنا ظاهرا غير صادرة عنا بل صادرة عنه تعالى من نحن فاعل لها
وقد نقل بعض اجلة المتاخرين ان الشيخ اورد في بعض رسائله عند المحققين
من الحكماء ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى شانه وقد نقل ذلك
المحقق ان هذا مذهب جميع الفرق من اهل السنة والمعتزلة والحكماء الصوفية
والالهيين والاشاعرة ولم يخالف فيه الا طائفة المعتزلة وعند هذا
كيف تسمع دعوى البداهة فيه فتدبر المص اما الثاني فلما تركبه
البسيط كالناطق مثلا اه لا يخفى انه لا حاجة في التمثيل الى كون احد جزئي المركب
مركبا اذ لا يلزم تركيب احدهما ايضا في هذه الصورة وامثلته كثيرة
كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا والعقول المشتركة في كونها عقولا

المتمايزة في بعض السلوب اذ لا يلزم التكرر الا باعتبار بعض
لغة السلوب الشارح اما على الاول فلان المركب من العارض
والمعروض ماهية اعتبارية لا حقيقية اقول انما في العارض بمعنى القائم
واما في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب
من الجنس والفصل والتشخص عند من قال بثبوته في الاجزاء المتحدة مع الماهية
في الجعل والوجود فانهم قالوا نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فيكون
عارضا للنوع بهذا المعنى لا بمعنى القائم قدس سره في افادة تعين
الماهية هذا وما في الشرح حيث قال كما ان الماهية بذاتها
على انه لو كان فاعل التعين مع الماهية واحدا وان كان في الخارج في نفسه
كان داخلا في كونه علة التعين هو الفاعل فقط وكان يشكل ما كان الفاعل
الذي قولوا لشيء في تعين الماهية بسيطا في الحكم عن هو الخصاص النوع
في تشخص ح يظهر ان العلاقة ليس موقوفا على التشخص لم يوجد لفقط
بل يحتمل ان يكون موجودا لكن حمل على انه لا يكون له شريك في المعين والماهية
مع جواز كون ذاته فيقتضي الكل بواسطة كل جزء تعينا للفرد وقوله غير متعدد
بمعنى انه غير مشتمل على المتعدد وان كثر انه لا يكون فاعلها واحدا
وفيه تكلف هذا ولا يخفى انه لو حمل فقط على ما حمل عليه قدس سره من انه لا يكون
لها فاعل الغير فما لا يكون لها فاعل الغير لكن لها شرط متعددة كان داخلا في

في هذا القسم مع انه يجوز ههنا عدم الانحصار ثم لا يخفى ان مدخلية الماهية
او لازم على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس الماهية فقط بان يكون
الماهية علة فاعلية لتشخص نفسها اذ العلة اذا كانت بسيطة كانت بسيطة
فاعلية لكن يجوز لزوم لوازم الشيء الواحد كالماهية فاعلة وقابلة لشيء واحد
هو التشخص اللهم الا ان يقال المراد بالقابل في قولهم لا يجوز كون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد هو القابل بمعنى المحل الذي يتقوم به المعلول
لا القابل بمعنى الموضوع للخارج المحمول وههنا كذلك لما عرفت انفا
وقد يكون الفاعل غيرها والعلة هي الفاعل مع الماهية القابلة وقد يكون
هناك فاعل غير الماهية لكن بالنسبة الى الماهية الذي هو التشخص لا بالقياس
الى التشخص فانه هو الماهية فقط وعلم ان اختلاف القوابل قد يكون بالتشخص
وقد يكون بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ولا يبعد ان يقال
هذا الاختلاف على وفق اختلاف مقبولاتها مثلا الاختلاف بين نطفة زيد
ونطفة عمرو بالتشخص فقط وبين نطفة الرومي والحبشي بالصنف وهكذا واما ان
ان القابل واحد الا استعدادات مختلفة فكالقابل في الماء والهواء
مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى للعناصر واحدة بالتشخص بدليل الاتصال
لكن يتكثر على نحو التخصص في الصورة المائية افرزت من هيولى كل العناصر
حصة والنارية افرزت حصة اخرى وهذا الاختلاف ليس اختلافا في

فابالتشخصات بل كان مثل اختلاف الاجزاء الجسم المتصل
من جهة اختلاف الاعراض ولهذا اسند وانهم
الاختلاف الى اعراض متعاقبة لصور سابقة الى غير النهاية عندهم
ومن ههنا ظهر ان في قوله لما المعرفت في الكبرى ان الى قوله
القوابل المختلفة بالعدد ان اراد بالاختلاف بالعدد المحض لا التشخص
وح اندفع المخالفة بين هذا وبين ما قال بعده ان هيولى
العناصر متشخص واحد له استعدادات مختلفة السابع
او بالعلة الصورية للماهية قد يقال هم صرحوا بان الاستناد
الى القابل عرض ان يكون لذاته او لعارض يعرضه فهذا الاحتمال
داخل في كون العلة هي القابل قد سبق اذ بحثنا في المركبات
فالصورة الجسمية هي المتقدمة على الهيولى اما الصورة النوعية
التركيبية كصورة الياقوت والذهب فهي متاخرة عن الهيولى
الاولى والثانية التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات
بل بالزمان ايضا واما من حيث التحصل النوعي التركيبي لكون
ياقوتا مثلا فالظاهر انها متاخرة عن صورتها فالعناصر محتاجة
في كونها ياقوتا الى الصورة الياقوتية وان كانت مستغنية عنها
لذاتها ولاجل هذا كانت داخلة في الصورة والا كانت اعراضا

ج

ولا ينتقض بالسرير لانه مركب صناعي فلا يحتاج القطعات
الحسية كونها نوعا حقيقيا لسريرها الى الهيئة وكانت داخلة
في العرض ويمكن دفع السؤال بوجه آخر وهو ان الصور بمادتها
متقدمة على الهيولى في تشخصها ووجودها متأخرة عنه فلا ما
وهذا اقرب الى قواعدهم   الشارح فلا يكون التعين الذي
هو طبيعة واحدة او ل هذا مبني على الخلط بين العارض
على ما عرفت انفا اللهم الا ان يقال الدليل المذكور جار في
نفس الخارج المحمول فتدبر   قدس سره على انه لا يكون
على التشخص بالاه لا يقال المباين لا يفيد التشخص للماهية وهنا كذلك
كيف لا والنفس مجردة والبدن مادي لانا نقول العلاقة بينهما
ليست اضعف من العلاقة التي بين الفاعل والماهية بل هم
حكموا بانها نسبة علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس من حيث
الامكانه   قدس سره يجوز ان يكون عرضيا لافراده وعلى تقدير ان يكون ذاتيا
يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز ان يكون احد الفصول اقتضاها فتدبر
الشارح يجوز ان يكون تعين التعين اول على تقدير ان يكون
التعين ماهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض افراده وجوديا وبعضها
عدميا سواء كان الوجودي والعدمي بمعنى ما لا يكون الحجب

جزء المفهوم وما يكون السلب جزء مفهومه وهو ظاهر او بمعنى ما من شأنه الوجود
الخارجي وما ليس من شأنه فان ذلك الامكان والامتناع الذاتي
لا يختلف مع اتحاد الذات فان قلت لعل مراده انه على تقدير
كون طبيعة التعين عرضيا لا   البسيط المتمايزة بذاتها كما
قدس سره في الحاشية او طبيعة جنسية كانت متمايزة بالفصول
على الوجهين لا يكون للتعين تعين بل لا امتياز لبعضها عن بعض
البسيط كما في الاول او بالفصول المنوعة كما في الثاني لانه يقال على التقدير
وان جاز اللازم كما نقول جاز ايضا ان يكون الانواع التي كانت تحت طبيعة
التعين بسيطة كانت او مركبة متكثرة الافراد فكان للتعين تعين
وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين الذي هو جزء للشخص ضروري
في كل مادة واما الماهية او الفصل فصار سببا للتعين الذي هو جزء
الحقيقة   الشارح على امتيازها عن غيرها اقول ان اريد انه حصص
هذا التعين بتلك الماهية لا باخرى فالجواب ما ذكره المصنف
الماهية عن سائر المفهومات بذاتها لا بالتعين لغو وان اريد انه في صحة
تلك افراد الماهية كان للسائل ان يقول لم اختص هذا التعين بهذه الحصة
والآخر حصة اخرى فان كان ذلك للتعين الى ان ينقل الكلام
الى حصة فالجواب ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا

انما صارت هذه الحصة بهذا التعين في العبارة لغرض
هذا دور المعية وذلك مثل ما يقال لم اختص هذا الفصل
بهذه الحصة من الجنس والجواب ما اشرنا اليه والظاهر المستدل
اراد الشق الثاني فعلى جواب المصنف تام من الشارح فيلزم
انحصار نوع تلك الماهية ايضا في الشخص وقول القائل
انه ممنوع لقول لعل اختلاف اشخاص الماهية مستند الى استعدادات
قابل واحد على ما مر في متن الكتاب فلا يلزم اختلاف في ذات
القابل قدس سره القابل الذي هو علة التعين ليس قابل الماهية
الى هذا المقبول غرضه ان اطلاق لفظ المقبول في كلام الشارح
على سبيل المجاز على ما يشير اليه لفظ الشارح ايضا ففي محل العلاقة
كانه اطلاق لفظ القابل ايضا لا يخلو عن تجوز اذ المتبادر من القابل ما يكون
قابلا بالقياس الى ذلك المقبول وههنا ليس كذلك لان القابل
لذلك المقبول هو الماهية لا مادة الشخص الشارح ولا يخفى
انه لو خص الكلام بتعيين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه فنظرا لكلام
قول الشارح والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه بغيرها صحيح
لانه لو امتاز الماهية الذي كان واجبا للانضياف هل هو متميز بها عن
الماهيات ويكفي لذلك كون الماهية هي المختصة لا للانضياف بالتعين الى بها

اليها دون غيرها ولا يقدح في ذلك كون الماهية لها افراد واشخاص
متعددة نعم لو قيل انضياف الشيء الى الشيء فرع كون المنضاف اليه
متعددا ومتشخصا مثل انضمام البياض الى الجسم موقوف على كون
الجسم متشخصا ولا يكفي في ذلك امتيازها عما عداها من الماهيات
الاخر لاندفع جواب المصنف لكن هذا غير توجيه الشارح فليس للشارح
انه لو رد عليه بعد ما وجهه على انا نقول لا الانضياف قد يكون بحسب
الخارج كانضياف العرض الى الموضوع مثلا وهذا يستدعي تعين المنضاف
اليه وتشخصه سابقا عليه بالذات وكانا معا وقد يكون بحسب العقل
وذلك مثل انضياف الفصل الى الجنس وذلك لا يكون الا بحسب العقل
ولا يستدعي سوى امتياز المنضاف اليه عن سائر المفهومات والماهيات
في الذهن حتى يقاس ضم الناطق الى الحيوان دون النبات وظاهر
هذا الانضمام كسائر ما يقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يقال
هذا موقوف على تشخص المنضاف اليه وعند هذا يظهر ان الجواب ما ذكره
المصنف الدليل منقوض بصورة كون التشخص عدميا لانه صح هذا الانضمام
متحقق في الاعتبارات والعدميات قدس سره كما يظهر بالتامل
الذي نظر بالتامل انه انحصر المنع كيف وهذا الذي ذكره بطلان المعنى
التي كانت سند المنع بان الانضياف مقدم على الامتياز فتقدم متشخصا الخ

الشارح

هو تقدم هذا الانضمام على الامتياز فتامل
قال صاحب المطالع في هذا المقام نظر لانه لا يرد هذا النظر
بعد تحرير الدعوى بما قرر الشارح لا يخفى كما انه ما ذكره في جواب
النظر هو ما قرره في تحرير الدعوى اقول والحق عندي ان مراد
القوم من هذا الكلام ليس ما قرره الشارح من ان ضم الكلي الى لكلي
الكلي لا يفيد الجزئية اصلا وبيانه ان كل كلي اذا ضم الى كلي آخر فلا يحصل
عند الجزئية اذ في كل مرتبة من مراتب الانضمامات لا يكون الحاصل
بحيث يمتنع عند العقل صدقه على كثيرين وان كان يمكن ان لم يصدق
على كثيرين بحسب الواقع وما ذكره في الخاصة المركبة فهو من هذا القبيل
ولو صح ان الجزئية انما يكون من جهة الاحساس والكلية انما يكون في العقل
وظاهر ان من ضم معقول الى معقول لا يحصل محسوس والى هذا
اشار المحقق في تجريده حيث قال والتشخص لا يحصل بانضمام كلي
الى مثله اشار بالعقلي الى علة الحكم وليس المراد بالعقلي معنى
المنطقي والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون وكثير من الشارحين
وفقه الله التوفيق والاعانة واما ما فهمه الشارح من كلامهم فظاهر انه
لا يصلح مثله اذ لا يتوهم احد من اهل التمييز بانضمام كلي الى كلي مثله
والله اعلم بحقيقة الاشياء فتامل قدس لا يجوز ان يدرك الكثرة

تدرك الكثرة اولا اقول فيه نظر اما اولا فلان الكلام في الوحدة
والكثرة الكليتين اما ان اولا فلان الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب على ما هو
مشهور ومتفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقوله والعقل يدرك اعم
الامور وهو الوحدة واما ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه
واذا كان كذلك فكيف يصح ان الكثرة يدركها بالخيال واما رابعا
فلان ادراك الخيال الوحدة متقدمة على ادراك الكثرة لعدم
الجزء على الكل في المعرفة والادراك وظاهر ان الجزء اعرف من الكل
بين الا ان يقال المراد فيه الكثرة بالقياس الى الوحدة من جهة ادراكها منفردة
مخطر بالبال واما خامسا فلان رفع الدور انما يكون اذا لم يعرف
الا به او يتعدد المعرف وليس كذلك فيما نحن فيه اما اولا فلان مدرك
الكلي والجزئي ليس الا النفس على ما اختاره المحققون وقام عليه
البراهين واما ثانيا فلانه ليس للنفس بالقياس الى الوحدة الخيال
ل مثل المعرفان احدهما كاسب للكثرة والاخر مكتسبة عنها وكذا في
ما بالقياس الى الكثرة فتدبر قدس معنى هذا الكلام ان الوحدة
الحقيقية المأخوذة في النظر كانت بالمعنى الذي يعتبر في تميز الذاتي
عن العرض على ما عرفت في بحث الماهية وفي السؤال بمعنى اللابشرطي
على ما صرح في كلامه قدس سره كانت مأخوذة على انها تعينه وهي التعين

في التقابل اقول فيه بحث وهو انه ان اريد ان الكثرة منافية للوحدة
بالذات مما يعرضه فبطلانه ظاهر وسيجيء لا تقابل بالذات
بين الوحدة والكثرة وان اريد مطلق المنافاة والتقابل ولو بالعرض
فبين الكثرة والوحدة يتحقق ايضا ضرورة ان الوجود مساوق
للوحدة فالكثير من حيث انه كثير صرف لا يكون موجودا فبين فيه
الشارح نعم ربما يقال الجسم حقيقته يبقى بعد التفريق وكون
هذه المحسوس على فرض وجود الاشراق والتحقيق بعد التفريق ما كان موجودا
من الماء من نسبتهما الى الماء الاول وليس مثل نسبتهما الى الماء الكثير ولو كان الباقي
هو الحقيقة لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب هو العقول بالهيولى التزم
ان الباقي هو الحصة المعينة من الهيولى التي كانت محل للصورة المتصلة الوحدانية
الشارح وحوران يكون العدمي مستلزما للوجودي لا يخفى ما بين المثال
وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث التحقق والوقوع
وهنا من حيث العلم ايضا وفي المثال من حيث العلم فقط لكن ليس ايضا في مقام المنع
على ما لا يخفى الشارح لا نقول اذا كانت الكثرة لا يخفى انه هذا الجواب
بتغيير الدليل وفي الحقيقة لم يندفع الاعتراض المذكور بل لا بد ان يقال المراد بالدوام
عدم امتناع الانفكاك فاول الشفقة اذ الشيء لا ينفك عن نفسه
لذلك اشار الى انه يمكن ابطال الدليل في ذلك بان يحمل الكثرة على السواد لما التقابل

بل الكثرة ولا يخفى ان هذا جار في الاجزاء المحمولة وغير المحمولة فلا تغفل
الشارح قوله ومن البسيطتين بعضه واحسن الصدق ظاهر منع الظاهر انه صح
صدق كل من البسيطين في ح كان سنده الذي ذكره بقوله لانه المقابل
للكل الحقيقي انه يكون مقابلا للجزء سند المنع العكس وسند منع الاصل
ان المقابل للجزء الحقيقي انه يكون مقابلا للكل لا يقال المقابل للجزء مقابل
للجزء اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء معه لانا نقول اجتماع المتقابلين
انما يستحيل في محل واحد مطلقا ومحل الكل غير محل جزئه نعم لو كان الكثرة
محمولا على الكل كان محلهما واحدا ولعل العلامة بنى الكلام اولا على الكون
الكلام ام الوحدة والكثرة معناهما المصدري وثانيا على انه يكون المراد بهما
الواحد والكثير ولهذا قال كل ما قابل الواحد قابل السواد قدس سره وذلك لان
لان ما عدا مفهوم الوحدة يحتاج في كونه واحدا الى انضمام الوحدة
اليه الى قوله وكذا الكلام في وجوب الوجود والامكان لا يمكن الا ان يجعل
ذلك اولا وجه لطرائه المبادي لو كانت قابلة بنفسها كانت
ثابتة لنفسها بنفسها واذا كانت قائمة بغيرها كانت ثابتة لغيرها
بغيرها مثل الضوء اذا كانت قائمة بنفسه كان ضوءا لنفسه واذا كان
قائما بغيره كان ضوءا لغيره فالوحدة القائمة بالنقطة مثلا كانت وحدة للنقطة
فانها بها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرضنا انه واحد كالنقطة

كالنقطة لها وحدة لغيره قائمة بها وكذا الكلام في وجود الوجود

وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب واحد لوجود قائم بنفسه وكان موجودا

بنفسه واما الوجودات القائمة بنفسها الممكنات لما كانت قائمة كما

كانت وجوداتها بها لا بنفسها فكانت الماهيات موجودة بها و

ليست الوجودات موجودة بنفسها وقد شبه بهمنيار في كتاب

التحصيل وجود الواجب لو كان للضوء قيام بنفسه لهذا الدقيقة

ولا تغفل الشارح وفيه نظر المذكور سابقا وهو ان الخصوصية

ليس نفس الوحدة وذلك لانه قوله فيلزم ان يكون للوحدة وحدة

لغيره انما يتم بعد تمام هذه المقدمة اقول لا يلزم من التواطؤ كونه جزئية

كما هو الظاهر من السوق وقوله لجواز ان يكون بالاشتراك يدل على انه

اراد بالتواطؤ ما يتناول التشكيك فح يتسع دائرة المناقشة اورد

ثم اعلم ان قول العلامة زائدة على ما عرضت له مع اختلاف سوق

كلام المص لدفع النظر المذكور ولا احتياج اليه اعدادا كون الخصوصية

والهوية هي الوحدة اذ يلزم حينئذ ان يكون للوحدة وحدة وقد اعاده

فح لا احتياج الى ارتكاب ما ارتكبه المص والقاء من يجزي واحد

كانت صفة المهية قائمة بغيره اولى الخفي على المتامل انه لا غبار

في الشق الاول وكذا اللازم في الشق الثاني والا لزم في هذا الشق وذلك لان

لان الكل مغاير للجزء فلو كان صفة الكل قائمة بجزء لزم قيام العرض الواحد

بمحلين قدس سره ان جعل ما ذكره صورة نقض الحجة اقول فيه بحث

لانه هذا احتمال آخر كانه في الجواب اشكال على تقدير وهو ان الكلام

صاحب الحواشي منع وسند وح كان الجواب ليس اثباتا للمقدمة

الممنوعة وهو ظاهر ولا ابطالا للسند لانه ما يمنع لا يمكن ابطاله حتى

الشارح لانه اطلاق الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ قوله البوذ

ما لا بد له على المساواة في اي معنى سيما اذا كان المراد منه مطلق الاشتراك

المعنوي حتى يتم قوله والا الواجب انه لا يشترك في مفهوم المقسم

فتدبر الشارح لا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر قول

فانه الاولى في تقرير المعارضة اي النقض في هذا هو دأب المحقق

في شرح الاشارات انه يسمي النقض معارضة من جهة اللغة انها ثبتت

عرضا دالا لازم من قيامها بالعرض قيام العرض بالعرض وهو منع كما ذهب

اليه المتكلمون في الجانب الحكماء واما امتناع قيام العرض بالجوهر فليس بممكن

عند احد الشارح فيقال للانسان هو الفرس فيه اشارة الى

به هو مطلق الاتحاد ولكن التعارف خصصه بما يكون في خصوص الوجود

او النفود على احمل النفس بين له وفيه على سائر الامثلة قدس سره اي

كون كل واحد منهما محمولا على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لانه هذا الوجه

يجعل الاتحاد في الموضوع راجعا الى الاتحاد في المحمول لان المحمولية بالقياس
الى شيء واحد وصف لكل منهما محمول عليهما فههنا موضوعان لشيء كان
في محمول واحد فكانا واحدا بالمحمول اللهم الا ان يقال الشيء
تسميتهما واحدا بالموضوع من جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس الى موضوع
وقس عليه الواحد بالمحمول فتدبر اقول وههنا اقسام للوحدة لم يكن مذكورة
في كلامهم منها انه يمكن ان يكون جهة الوحدة جنسا لاحدهما فصلا للآخر
او نوعا لاحدهما فصلا او جنسا للآخر ومنها نوعا للآخر ويمكن ان يكون جزءا لجانب
غير محمول كتين لسكر وفي حداد ذاحد وقد يكون محمولا بالطبع لاحدهما
موضوعا للآخر كالضاحك والانسان اي متحدان في مفهوم التعجب
وهو محمول بالطبع بالقياس الى الانسان موضوع كذلك بالنسبة
الى الضاحك هذا وينبغي ان يعلم ان ما يكون علة الوحدة لا محمول
ليس منحصرا في الواحد بالمناسبة على ما اشرنا اليه بقوله كما يقال له
ولعلهم انما لم يتعرضوا لها بالعدم شهرتها فتامل قدس سره الوحدة
على هذا على عدم الانقسام له يعني لو حمل الوحدة بعدم الانقسام الى الامور
المتباينة خرج عن الانقسام الى الامور المتشابهة فلزم ان يكون التقسيم
الى الامور المختلفة واحدا ودون المنقسم الى الامور المتشابهة ولا يخفى
ما فيه اذ العكس اولى الشارح ضرورة مغايرة مفهوم شيء

شيء لمفهوم جزئه اقول على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة الى ارتكاب
سقوط لفظ ذو وضع من القلم وذلك لان حقيقة النقطة اذا كان
مفهوم شيء لا جزء له ومن الظاهر مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم النقطة
مغايرا لجزء عدم الانقسام فان قلت وذكر الشيء في مفهوم الوحدة
لاجل التعرض بالموضوع والمعروض وفي ذلك كما يقال الفردية كون
العدد بحيث لا ينقسم الى متساويين والمراد بالفردية مجرد عدم الانقسام
الى المتساويين فكذا المراد في تفسير الوحدة مجرد عدم الانقسام وهذا بخلاف
ذكر الشيء في مفهوم النقطة على ما فسره العلامة فانه وقع في التفسير
على نحو ما وقع الاجناس في التعريفات فيكون جزؤه فيه لا يخفى ان مفهوم
الانقسام اعم من مفهوم التجزية اذ القسمة قد يكون الى الجزء فعدم الانقسام
اخص من عدم التجزية فقول الشارح لان قولنا شيء لا جزء له ليس في الحقيقة
مفهوم الغير وكونه بحيث لا ينقسم محل نظر فتامل الشارح بل هو
مع جزء الغير فهو النقطة اقول فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع
على ما صرح به فيكون موجودة في الخارج فكيف يعتبر في حقيقته عدم الانقسام
الذي هو لا يتصور وجوده في الخارج وذلك ظاهر وكذا كونها ذات
وضع لا يكون في اثباتها لكونها ثابتة لها بالقياس الى غيرها وما يكون كذلك
لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهي خارجة عن الطرفين وما ذكرنا بيان وتوضيح لما ذكره

قدس سره في الحاشية الشارح وهو غير صحيح لان المنقسم الى الاجزاء
بالتمام ومقابله ما له الاجزاء اقول اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء
على ما هو الظاهر من لفظ الجمع المعرف باللام وح يرجع الى ما قاله الشارح
والشارح حمل الاجزاء على كل واحد ولهذا قال ولعل لفظة ما له او ما فيه
سقطت عن قلم الناسخ قدس سره حاصله انه قد رام الاقدار لكن ض
المسماة مثلا حمل قدس سره المقدار المعين من الفضة على الجسم التعليمي العارض
لها والوزن القائم بها وجعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم بالفضة
لا لنفس الفضة المتقدرة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان حمل معنى قولهم المقدار
المعين من الفضة على نفس المقدار خلاف العرف بل الظاهر من قولهم
المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل الماء والعسل الذي له المقدار
لا نفس المقدار بل اذا اريد ذلك المعنى يقال المقدار العارض للفضة
وهي بعينه كالنفس الفضة فقط يدل على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا
واما ثانيا فلان الظاهر ان الدينار والدرهم والفلس اسم للفضة التي لها المقدار
المعين او للذهب والنحاس وليس هذه الاسامي للعرض المعين
وهو ظاهر واما ثالثا فلانه جواب الشارح في غاية الضعف وكان بناؤه
على توهم قيام عرض واحد بمحلين وهو ظاهر الفساد ومثله مثل بعيد بل الظ
ان الشارح اراد بالمقدار المعين هذه الفضة المتقدرة بهذا المقدار

المقدار وان اراد بالمعين المعين الشخصي كما في نظائره وح لا فرق
قدس سره والا لكان الاتصال بالمعنى الاول اي المشابهة للاجزاء الاخر بخفي
انه لا يوجد الحد في المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل فيه فلم لا يجوز ان يكون هناك
حد انه يكون مفروضا لا موجودا قدس سره ويكونان متمايزين
اي الطرفان يكونان متمايزين والا لكان الاتصال بالمعنى الثاني بما ذكره
بقوله كل مقدارين متلاقيين عند حد ولا يصح اذ هذا القيد في المعنى
مشهور اذ لم يعتبر هذا القيد في هذا المعنى في المشهور ولا يلزم
من عدم اعتبار هذا القيد ان يكون هذا المعنى عين ما قبله بل اللازم عند عدم
اعتبار هذا القيد ان يكون بينهما عموم من وجه اذ يمكن ان يكون مقداران متلاقيان
عند حد ولا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر لتغايرهما على ما في الملاقاة
وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثاني كما في الجسمين الملتقيين عند حد
لكن كل واحد منهما قائم براسه وقد يناقش الشارح وفيه لانه لا
بقاء هوية كل منهما اقول هذا مبني على تجويز العلامة لكن لا احد
انه يقول قيام عرض واحد بمحلين انما يلزم لو لم يتحدا ولم يصر احدهما عين الآخر
يلزم واما اذا اتحدا بحيث صار احدهما عين الآخر كذا وجود احدهما عين الآخر فلا
والحاصل انه من قال ان زيدا يصير عين عمرو بحيث كان هناك شخص واحد
يصدق عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمرو فصار جميع ما لزيد من الوجود

وسائر اللواحق والذاتيات بعين ما العرض فكيف يلزم منها عرض
واحد بمجلين بل لا يمكن دفع هذا الا بدعوى البداهة فان الدعوى
اجلى من هذه المقدمات فتأمل قدس اللازم مما ذكره
كونه مغايرا للا زائدا يمكن ثبات الزيادة بنفي الجزئية والنقيضية
معا وذلك بان يقال لو كان العدد عين الانسان وجزءه
لم يحمل الانسان على فرد واحد الشارح والا ارتفع تحقق اي شيء
كان حمل العدد على تقدير كونه عدد الشيء الواحد على انه عدم اي شيء
كان على انه في قوة السلب الكلي ولهذا قال والا ارتفع بحصول اي
كان على انه في قوة السلب الجزئي كان متحققا بارتفاع اي شيء كان
فيكون صفة لكل شيء حتى لما كان موصوفا بالوحدة المقابلة ومنها ل
اخو بهونه كان عدما لما كان بها وبالوحدة ما فانها كالوجود
ولم يتعرض لما قلنا ذ بنا بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال عند العقل والتنافي
والتباعد بينه وبين الوحدة اشد من التنافي بينه وبين الشيء كالوجود
فتأمل الشارح ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشيء واحدا و
وفيه بحث اذ اللازم بكون الشيء واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما وجبه
قدس ويتوجه ان اللازم بكون الشيء عدما على هذا الاتصاف وكون الاتصاف
بالوحدة مقدما وجه الاتصاف بالكثرة محل النظر اما اولا فانه لظا

ثم ان الوحدة لنفسها مقومة للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة متوقفا
في الاتصاف بالوحدات كيف والمتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة
المقابلة المنفية عنها واما ثانيا فلان الحلال في المحل هل هو من الامور العينية
او من الاعتبارية العقلية وان الكثرة متقوم بنفس الوحدات ام لا وليس النزاع
في الاتصاف بهما وعدمه ولا شك في كون الاتصاف او وجوديا بمعنى
ان السلب ليس جزء المفهوم في اي غير وجودي بمعنى الموجود في الخارج عند من نفى
وجود النسبة والاضافات بل ليس حلولا مستقلا بل في الحلول في الاتصاف
في الخارج ام لا وما ابتنى على صرف عبارة المصنف الظاهر والحمل على خلافه
مع ان الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم بالوحدات
التي هي عرض فكان عرضا الشارح وفيه نظر لانه الوجود لما خوذ
في تعريف العرض اول فيه نظر لانه المراد بالوجود هنا ما لا يكون السلب
داخلا فيه وما منشأ الوجود في الخارج فان حمل الكلام على المعنى الثاني
فكون الشيء موجودا بالفعل لا يصح فيه بل يكفي منشأ ذلك واذا لزم ثبت
الوجود في الخارج لانه المنقسم الى الجوهر والعرض هو الممكن الموجود في الخارج
الشارح وهو ممنوع بل هو عرض لانه اقول الكثرة لها معنيان احدهما
المحصل وهو حقيقة العدد وماهيته بل ليس معناه الا ذلك وثانيهما اضافي
وهو عرض ولعل المانع خلط احد المعنيين بالاخر على ان لكون الوحدة جز

مشترك فلا بد من الامتياز بالجزء المختص ولئن لم يكونا جنساً وفصلاً
بناءً على عدم صحة الحمل ففيه نظر اذ يجوز ان يكون اختصاصه وتعينه بجزء آخر
بل بالعدد المعينة من الآحاد الشارح وهذا معنى قول المعلم
الاول ارسطو قال بعض المحققين من جملة المتأخرين هذا الحكم مع
مع استعمال العدد على الجزء الصوري ظاهر الاستقامة فيه واما مع نفي الجزء
الصوري عنها فلان اذ العدد محض الوحدات بلا انضمام امر فخواص الواحد
في العدد بعينه خواص الآحاد انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في غاية
والرداءة اقول على تقدير استعمال العدد على الجزء الصوري يمكن ان يقال
انا نعلم انه يحصل العشرة بمجرد حصول الوحدات بتلك العدة ولا يحتاج فيه الى امر
مسمى بالجزء الصوري للاثنين في صورة تركيبه من الاثنين والجزء الصوري للثلاثة
على تقدير تركيبه منه ومن الواحد فلو كانت للعشرة مقومات العدد الذي دونه
لزم استغناء الكل من جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير يتم الدليل
ولا يرد ما اورد عليه العلامة من النظر على ما فصله الشارح ورد لكن
لا نسلم انه اذا لم يكن بعض كل من المثالين مشتملاً على البعض الآخر على سبيل
التنازل كان مشتملاً فظاهر انه على تقدير الجزء الصوري كان ما نحن فيه
من هذا القبيل المستحيل كما في صورة تركيب العشرة من ستة اثنين
ومن ثلثة وواحد فنقول انه ليس مشتملاً على الجزء الصوري للاثنين

للاثنين الشارح اذ الاعمى قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك
اقول ههنا بحث وذلك لان المعتبر في تقابل العدم والملكة
لم يؤخذ في مفهوم العدمي كون المحل قابلاً للوجودي ولا يكفي نسبة العدمي
الى المحل الذي هو في الواقع قابل للوجودي من غير ان يعتبر في مفهوم
لفظ العدمي كون المحل قابلاً لانهم صرحوا بان التقابل بين الوجود والعدم
تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة مع ان جميع المعلومات
قابلة للوجود المطلق وذلك لانا لا نفهم من لفظ العدم قابلية الوجود
قال في الشفاء العمى هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة وعلى هذا
فلا في تقابل العدم والملكة المشهورين ان المفهوم من لفظ العدم
كون المحل قابلاً للوجودي بشخصه في وقت الاتصاف بالعدمي كالكوسجية
بالقياس الى اللحية فمعنى الكوسج من كان قابلاً بشخصه اللحية في وقت اطلاق
الكوسج عليه ولهذا لا يقال الكوسج للمرأة ولا للامرد ومن لا يقول ظهر المعتبر
في العدم والملكة المشهورين القابلية بحسب شخصه ومن الثاني
القابلية بحسب الوقت وبما قررنا ظهر ان تقابل العمى بالقياس الى البصر ليس تقابل
العدم والملكة المشهورين اذ لا يعتبر في مفهوم العمى القابلية بحسب الشخص الا
بل المعتبر القابلية بحسب الشخص او النوع او الجنس القريب او البعيد ولهذا يطلق على
والعقرب الشارح وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم

وقد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل بالذات وتقابل عدم اللازم
مع عدم الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم وفي قوته
او من جهة ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم فالحقيقة التقابل بين وجود
المعدوم وعدمه وبين وجود اللازم وعدمه والمراد بعدم الاجتماع في تعريف
التقابل هو عدم الاجتماع بالذات كما يؤيده ما سيجيء من حكم المص
بان التقابل بين الواحد والكثير خارج عن الاقسام المذكورة لكن التقابل
بينهما بالذات ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالوجود ما ليس عدما لما عنه
عدما له مقابلا اياه وان كان عدم اللازم في هذا الاعتبار وجوديا لانه ليس عدم
الوجود الملزوم وبهذا اندفع ما يقال ان التقابل بين العمى واللاعمى وعدم العمى
بين العدمين اذ عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود كما لا يخفى
وان كان مستلزما له والتقابل بين نفس المفهومين وذلك بان التقابل
انه داخل في الايجاب والسلب   الشارح اذ الضد
او ان يستلزم لما ذكر اقول انه يرجع الى ما مر من تعريف مطلق المتعاقبين
والمشهور ان التضاد المشهوري لا فرق بينه وبين الحقيقي الا
بعدم اشتراط غاية الخلاف ودون الحقيقي وقد مر اليه الاشارة في كلام
نعم التضاد بحسب اصطلاح المتكلمين صادق على ما ذكره بقوله يجب
جعلوا النسبة بالامرين منحصرة في التماثل والتضاد والتخالف ولعله اراد بالمشهور

بالمشهور المشهور بين علماء الكلام وفيه تعسف وفيما ذكرنا
مندوحة عن ارتكاب مثال هذه   المص فان العدم والملكة
فيخلو المحل عنهما اراد انه قد يخلو المحل والا فيمكن باعتبار المضاف فيما بين المتضايفين
لا يخلو المحل عنهما كالمناسبة في الجملة ولا يخلو مسمى الموجودين عنهما
اذ ليس موجودان لا يوجد بينهما المناسبة لانهما اما ممكنين فالمناسبة
في الامكان او المعلولية للواجب وان كان احدهما واجبا فالمناسبة
من جهة علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر في الوجود المطلق
والعدم قابلية المحل بناء على ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق فيعتبر
في مفهوم لفظ العدم تلك القابلية فصار تقابل العدم والملكة
الشارح فلقولك بصير والاعمى للجنس اقول لا يخفى بعد
ما حققناه ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم لفظ العمى القابلية بحسب الشخص
والا لم يصح اطلاقه على الاكمه والعقرب والمعتبر في العدم والملكة المشهوري
ذلك ولا يكفي النسبة الى المحل كذلك بل الصواب التمثيل باللحية
والكوسجية بالنسبة الى الجنين   قدس سره فهو قابل للاستنارة
بحسب نوعه اقول لا يخفى ان مفهوم المظلم لا يصدق على ما كان من
جنسه الاستنارة حتى يصدق على الهواء الصرف بل المعتبر في مفهومه
ان يكون من شانه بحسب نوعه او شخصه الاستنارة فلا يصدق على الهواء فالمحل

خال عنه وعن مقابله الذي هو المضي الشارح كقولك لهذا
هو بصير وأعمى وذلك لأن المعدوم لا يتصف باستعداد البصر لا ينتقض
ولا بعموه وجنبه ★ أقول وفيه بحث لأن المص جعل الخلو مقابلا للعدم المحل
وفيما فالخلو الذي كان من جهة عدم المحل بحيث لو وجد كان متصفا
بأحدهما ليس هو الخلو المراد هنا المص وأخص منه بحسب العارض جعل
المقابل أعم بحسب الذات وأخص باعتبار عارض المقابلة فإن أراد بالذات
ما صدق عليه فلا أعمية وإن أراد المفهوم الكلي الذي يعرضه المقابلة للمفهوم الكون
إلا أنه يريد مفهوم شيء مثلا فظاهر أن ليس الكلام في أعميته مفهوم الشيء مثلا على
المنقسم إلى الأربعة هو مفهوم شيء مثلا المعتبر فيه مفهوم المقابل
لا مفهوم آخر بل الصواب ما حققه قدس سره من أن الأعم هو مفهوم المقابل
المنقسم والأخص أيضا هو مفهوم المقابل لأن المنقسم والأخص أيضا هو مفهوم
المقابل لكن يختلف باعتبار العموم فالأعمية من جهة مفهوم المقابل من حيث هو
بأنه يكون جزء من جهة القضية الطبيعية التي موضوعها طبيعة المقابل والجزئية من جهة
المصنف والحاصل أن بعض المفهومات قد يكون فردا وجزءا للمقسم منه لمفهوم
الكلي بالقياس إلى الجنس والنسبة الجزئية التي موضوعها المصنف ليست متعارفة
لأن الحكم وإن كان إنما صدق عليه الموضوع لكن على أن يكون ما صدق عليه الموضوع
ليس نفس مفهوم المحمول ولا فرد جزئياته وأما الأعمية من جهة التقابل فباعتبار الصدق

والذي مآله الموجبة الكلية المتعاقبة فهو من جانب الأخص والسالبة الجزئية
من جانب الأعم هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع فتأمل قدس سره مع الكبرى
لأن الاجتماع المعتبر في الكلية والجزئية هو الاجتماع في الوجود والمناسب للتعريف بل
هو الاجتماع في المحل الواحد ليتبين أنه لا تلازم التنافي الشارح
القول في الواحد بالقياس إلى الكثير هذا يدل على أن المراد الوحدة والكثرة
عند قولهم فلأن الوحدة مقومة للكثرة معناهما المصدريين لا الواحد
والكثير ووجهه أنه كيف يصلح أن يكون تعليلا للقول المطلق الواحد يقابل
الكثير لا يقال فإذا ثبت نفي التقابل بين الوحدة والاجتماع بقياس
عليهما الواحد والكثير لأنا نقول ما ذكره في الوحدة والكثرة يجري بعينه في الواحد
والكثير فالتعرض لحال الوحدة والكثرة مستدرك في المقصود قدس سره
لأن اعتبار صدقه على اعتبار إضافته أو عدمه أقول هذا مسلم لكن من اعتبار الصدق
على الأفراد لزم اعتبار إضافته على ما لا يخفى على المتأمل قدس سره وذلك
لا يستلزم كونه مستلزما له فإنه لولا أنه أو لكونه مقتضيا إثبات الوجود
إنما يتوقف على كون الوجوب له داخلا فيه من جهة العلية في الجملة
وقد منعه ولا تم على كونه فاعلا موثرا وقد منعه ثانيا ولا توقف له على كونه
فاعلا مستقلا حتى يلزم دعوى الاستلزام فهذا منع مقدمة طويها المستدل
ولا يكون مطلوبه أيضا عليها وأما ثانيا فلأنه هذا منع مقدمة ضرورية لإثبات الاستلزام

الوجوب للوجود ولدوامه كيف يمكن العقول تخلف الوجود عن الوجوب حتى يتحقق
الوجوب في زمان ولا يتحقق الوجود فيه قدس سره قلنا هو عين الوجود الحاصل
ومتقدم على الوجود المطلق وقوله في الحاشية لا ضير المراد فيه انما التقدم على الوجود
المطلق وهكذا حق ولكن فيه نظر لانهم قالوا الشيء ما لم يجب لم يوجد والمعنى
ان الوجوب متقدم على الوجود الخاص الذي كان الشيء موجودا به وظاهر انه موجود به
الواجب انما هو الوجود الخاص لا المطلق لان غرضهم من اثبات عينية الوجود
ان يكون الواجب موجودا بنفسه لا بامر زائد عليه حتى يكون على حد ثبات الوجود
فالحق ان كونه تعالى واجبا متقدم على كونه موجودا على ذاته فلا يندفع
الايراد بما ذكره في الجواب في الموضعين اقول بل الحق في الجواب ان يقال
ان كون تلك المفهومات عين الواجب ليس بمعنى العينية من حيث المفهوم
اذ كيف يعقل عاقل المفهومات المتغايرة من حيث الماهية بل المراد بها العينية
في الصدق عين ذاته الواحدة بل مرادهم من ذلك على ما صرح المحققون ان ذاته
نائب مناب تلك الصفات وجميع كلامهم الى نفي الصفات
واثبات لوازمها ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود
تقدم احد الاعتبارين على الآخر لان ذاته من جهة انه مبدأ الآثار وجود ومن جهة
انه مبدأ الترجيح ارادة ومن جهة انه يساوي الطرفان عنده قدرة وقس على هذا ولا
ولا شك ان هذه المفهومات اعتبارية زائدة على ذاته وليس هو التقدم

التقدم والتأخر انما هو من تلك الاعتبارات لا بين الذات
ونفسه فتأمل الشارح وهذا انما يتم لو ثبت ان اثبات الوجود
او وجود الوجوب فيه نظر لان الكلام على كون الوجوب علة للوجود وثباته
وظاهر ان مفيد الوجود لا بد وان يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود ثابتا له
امر اعتباري لا يضر اذ ليس لمفيد الوجوب للوجود وثباته وجود بذلك
الوجود او ثباته بل انه اوجد الماهية وافادها الوجود في الزمان المستمر ولا
عاقل من ان المفيد للوجود بذلك المعنى لا بد ان يكون موجودا
قدس سره ان اراد الوجود الخاص فمختار انه عينه لم قد علمت ما عليه
وعلمت ما فيه من التحقيقات قدس سره وجوابه عرفت ما في الجواب
وما هو الحق فتذكر وتدبر قدس سره في قسمه بما ذكرنا وطبق الدليل عليه
التصحيح الملازمة اولا فيه بحث لان قوله لو كان ثبوتيا لا شك ان الملازمة
والاتفاقية لا يضر لزومية باخذ المقدم في التالي وجعل التالي كما هو في
ناله الى الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء الذي هو في التالي الاتفاقية لا يستلزم
يستلزم لعدم استلزامه للمجموع المركب منه ومن نفسه ضرورة ان الشيء
الشيء الكلي لا ينفك عن استلزامه للجزء وقد علمت انه غير مستلزم للجزء
الذي هو في التالي الاتفاقية ونقول ايضا التالي مركب من نفس المقدم ومن شيء لا يكون
لازما والمقدم لا بد ان يكون له علاقة واحد من جزئي التالي وظاهر انه لا علاقة فيه

وبين ما لا يكون لازما على انا نقول احد جزئي التالي عين اللازم والاخر بعينه
وشيء منهما لا يكون لازما فكذا المجموع وفيه ما فيه   قدس سره ولا يلزم
ذلك كون وجوب الوجوب ثبوتيا وان كانا متوافقين في الماهية اقول
فيه نظر لانه على تقدير التوافق في الماهية لا يجوز الاختلاف في كونهما حقيقية او اعتبارية
اما اولا فلان الاعتباري بمعنى الممتنع اي ما ليس من شانه الوجود لذاته فلا يجوز
الاختلاف بهما واما ثانيا فلان الامور الاعتبارية لا توجد في موصوفها وجودا
عينيا ولهذا جعلوا كون لوازم الماهية اعتبارية صرح بذلك جمع من المحققين فلو
جوزنا ذلك لزمنا تجويز كون الجسم الابيض بياض معدوم ومتحرك بحركة
معدومة وذلك سفسطة ظاهرة البطلان   الشارح واما التعبير
انه زائد اول في تعبير الشارح مصادرة على المطلوب وذلك
لانه اثبت كونه زائدا بقياس استثنائي المستثنى فيه نقيض التالي
والتالي هو مجموع كونه ثبوتيا زائدا وظاهر ان استثنا كونه ثبوتيا زائدا
يتضمن كونه زائدا وهو عين الدعوى ولعل ما ذكره قدس سره بقوله هذا التعليل
ليس بصحيح اشارة الى ما ذكرنا وقوله في الحاشية لا نجزم وقد عرفت
في الحاشية السابقة ما يندفع به هذا ونتم قول الشارح اشارة الى ما ذكر
في توجيه اللزومية من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه   قدس سره
وفيه بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يكن متصورا اولا لم يوجد له

الصفة وجودية اول ما منه   قدس سره لثبوت الوجود للماهية
ليس متاخرا بالذات عن وجود الماهية والا لزم تاخر الشيء
عن نفسه وقال به الامام الرازي فالمراد ما عدا صفة الوجود والا فبديهة
العقل حاكمة بعدم الفرق بين الوجود وغيره فالصواب ما نقله من حققه اجلة
المتاخرين من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له
بمعنى انه لا ينفك عن ثبوت المثبت له كثبوت البياض للجسم وعينه
كثبوت الوجود للماهية او متقدم على ثبوت المثبت له كثبوت الصفات الاخر
على الوجود دلالة كالوجوب والامكان وغيرهما   قدس سره اي موجودا
خارجا هذا انما على جعلنا لزومية على ما مر وقد عرفت ما عليه
قدس سره فيه انه اعتبر في نفسه قال بعض المتاخرين في ابطاله نكتة
وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما ولعل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى نفس ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم منه لكن هذا هو
الامكان بالغير فان لكل احد ان يجعل الغير بحسب نسبته الى ذاته
الى الطرفين ما يحصل به امكانا بالقياس الى الغير لا امكانا في ذاته نتج
وشتان ما بينهما انتهى كلامه اقول في حل توجيه الغزالي
الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان يكون ذات الموضوع الملزوم مقتضيا

او بغيره واعم من ان يكون ذلك ذاتيا او امتناعا واقتضائيا واذا كان
كذلك فامكان الملزوم لذاته وامتناع اللازم لذاته لا يقتضي امكان تحقق الملزوم
بدون اللازم لا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا ذاتيا ولا ينافي ذلك
عدم امكان تحققه بدونه بالنظر الى ذات اللازم وجوب الوقوع والعلم
اللزوم هاهنا مقتضى ذات اللازم او امر منفصل وكان لزوما وقعيا
لا ذاتيا ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للحل وان كانت متقاربة لكنها
متغايرة فتامل قدس سره اذ كيف يقوم صفة الشيء الا بعد
الامكان الاستعدادي صفة تهيئة للحادث مع قيامها بمادة الحادث لا
لانا نقول الاستعداد صفة المادة الى الحادث والصادق بالحادث
بحال المتعلق قدس سره من حيث انها نسبة ما بين امر خصوصية
المنتسبين واخرى في المجموع اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السماحة
فان اختلاف الملاحظة لا يصير سببا لجواز كون شيء داخلا في
غير متأخر عنه بالذات خارجا متأخرا عنه بالذات بل نقول خصوصية النسبة
لخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب المخصوصة من حيث انها مخصوصة
ملحوظة بين الطرفين المخصوصين كانت هذه النسبة من حيث تعلقها
بالمنتسبين المخصوصين داخلة في ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو
فكيف يكون متأخرا عنه بهذا الاعتبار خارجة ايضا وتحقيقه

في بحث تناهي اجزاء الجسم في الفصل الثاني ما يتضح به هذا الاشكال
ولا باس بان نذكره هنا ايضا وتفصيله انه ربما يستشكل ويقال في كل ما كان
غير متناه بمعنى ما لا يقف مقدوراته تعالى الى ان كل ما يمكن ان يكون مقدورا له
تعالى اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون عددا معينا فاذا
العدة الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا له بل يلزم انقطاع قدرته
بعده هذا خلف وعلى الثاني يلزم امكان غير المتناهي والجواب بان الجميع
الذي كان كل واحد منهما ممكنا اعم من ان يكون معا وبدلا والجميع الذي كل واحد منهما
بدلا كان غير متناه والجميع الذي كان كل منها ممكن معا متناه ولا محذور في شيء منهما
مما لا يسمن ولا يغني لان لنا ان نختار ان الذي كل واحد منها ممكن معا والزم تناهيها
نفضي الى العول نذا وصل العدة اليه فلا يمكن وجود شيء آخر لان العدم
مما وجد ولا يخفى ما فيه والاولى في الجواب عنه ان قولكم الجميع الذي لا يمكن
الزائد عليه اذا اطلقنا يرجع الى قولنا الجميع الذي كان ممكنا ولا يمكن الزائد عليه ومن
يجوز عدم التناهي بمعنى لا يقف وعدم جواز اللاتناهي بحسب الوقوع
وبالفعل نقول قولكم المجموع الذي كان ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل او عندنا
ان المتناهي غير ممكن وقولكم الزائد عليه غير ممكن يستلزم كون ذلك المجموع غير
بالفعل اذ عندنا ان كل متناه هل هو متناه او غير متناه كان هذا المفهوم
مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك كما يقال في المعهود لو فرض

سما كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فهل ذلك موجود
او معدوم والجواب انه هذا المفهوم لا مصداق له في الخارج ولا
في الذهن بحسب الواقع فكذا ههنا نقول جميع النسب التي لا يمكن الزا
عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب عنه بوجه آخر هو
ان يقال هذه النسبة التي بين المجموع وجزئه انما تتحصل وتتخصص بعد اعتبار المجموع
الكل من جهة ملاحظة آحاده لذواتها مفصلة فيعتبر ممكن والكل
بوجه عرضي ولا نسلم ان هذا وجود ذهني له فتامل الشارح
وهو موضع نظر وبحث لكون هذا النظر على ما وجهه في الحاشية ممكن
الجواب عنه بانه غير ضار للمعترض اذ كون وجوب وجود الوجوب
نفس الوجوب كما يمكن في وجوب الوجه الثاني لا يمكن في الوجوب
الذي هو للعلة نعم دفعه بما حققناه من ان الوجوب لو كان قائما
بذاته كان وجوبا بالنفس وان كان قائما بالغير كان وجوبا بالغير لا بنفسه والغير ا
وجب به سواء كان ذلك الغير العلة او المعلول لو كان واجبا فلا بد ان يكون
واجبا الوجوب فانه يجب له لا بنفسه لانه نفسه صفة للغير وكان الغير واجبا
فتذكر الشارح والا لكان قبل وجوده موجودا ما واجبا او ممتنعا
اوله مناقشة لا تخفى لان هذا الاصطلاح في القدم فالاولى ان يقال حتى
الامكان عن الافتقار والشي صار ممكنا فاحتاج فاوجد فوجد

فوجد وما الماهية له في الاعيان لا يقوم بالماهية حتى يمكن في ذلك بعد
اتصافها بالوجود الظاهر هذا منه اشارة الى ما قاله بعض المتأخرين
من ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرعا لوجوده في نفسه لو كان من قبيل ثبوت
الاعراض لمحالها وحاصله التخصيص بالحلول دون مطلق الثبوت المتناول
لثبوت المحمول الكلية حلا ماصدقوا به الشارح الامكان على تقدير تسليمه
لما لم يكن متأخرا في الخارج اولا لا انحصار بحال لو كان تأخر الامكان
عن الوجود بحسب الوجود الذهني فيتقدم عليه لا يكون الا في الخارج ومتعين
ان يقال في الجواب كل منهما انما هو بحسب الذهن لكن باعتبارين
على ما سيذكره الشارح ولا تخفى الى ما ذكر من الابحاث في البين وعلى ان عتبارين
اشارة الى ما سيجي في بحث ان علة الحاجة هي الامكان او الحدوث وذلك بان
الامكان والوجود ان اعتبرا في نفسهما اي لوحظا من حيث المفهوم كان الوجود
متقدما على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها وان اعتبرا
من حيث اتصاف المحل بهما فاتصاف الماهية بالامكان متقدم على اتصافها
بالوجود اذ ما لم يتصف المفهوم بالامكان لم يفتقر الى العلة لم يوجده
وما لم يوجده العلة لم يوجد اي لم يتصف بالوجود وهذا توضيح ما ذكره
قدس سره قدس سره والبحث محال وسيتبع اشارة الى البحث فالموصوف بها
الماهية من حيث هي لا المتصفة بالوجود بناء على ما تقرر في كلام العلامة الخواجي

من المحال ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة الثبوتية سواء كانت الصفات وجودية
بها منافاة لانه موصوفها خارجا او ذهنا فعليه لازم وقد رد عليه قدس سره
بقوله ويجب لانه بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر اولا بالذات
لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص بالوجودية احتراز عن السالبة
بزعم المتأخرين من المتوهمين ان الموجبة السالبة المحمول مستثناة
عن هذه القاعدة وهو مناف للبداهة نص الشيخ على ان الموجبة
من حيث انها موجبة تقتضي وجود الموضوع ولا مدخل في ذلك
لخصوصية المحمول قدس سره ثم قال ولا يخفى ان يقال بان ما ذكره
من المحال ناش من كونه وجوديا لا يخفى على الناظر انه بهذا هو ما ذكره
الشارح بقوله ولقائل ان يقول اللازم وهو تقدم الوجود
على الامكان والمراد بالمحال في عبارة المص ما ذكره الشارح بلفظ اللازم
ومن يظهر انه ما ذكره المص ولا تم ما اورد عليه ورجع عنه الى جواب الخ
هو ما اورده الشارح لغرض العدد وما ذكره المص لغرض آخر واستحسنه فكلام المص
وكلام الشارح ههنا متعاكسان في الورود والقبول قدس سره
فالتعرض للمنافاة زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه
ان هذا جواب لسؤال مقدر وذلك بانه يقال مقصود ما تحصيل
لمجرد صدق قولنا لا امكان له على امكانه لانا بصدق ان ما كان امكانه

له لانا ان بصدق امكانه لا لا امكان له وذلك متصور ممكن
على تقدير الامتياز بين الاعدام ايضا ومع عدم التمايز ليس القبار
في اصل دعواه وان كان ضارا في خصوص التقرير المذكور ومن
ههنا ثبت انه لا يتصادق بينهما اذ بينهما منافاة فالجواب المذكور لحسم
مادة الاشكال بل يحتاج لقلع مادة الاشكال الى هذا فهذا ليس لحسم مادة
بل لقلع باب الاشكال بالحسن قدس سره غاية ما في الباب
انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التمايز في المقدمات والصورة
ب وذلك لانه يقال احد النقيضين يجب ان يكون على مبنا ولو كان الواجب
الذي هو نقيض الامكان وجوديا وجب ان يكون الامكان عدميا وظاهر
ان هذا التقرير للمعارضة لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثاني في المادة
ولا في الصورة اقول لكن المراد انه يمكن المعارضة على وجه لا يكون
تماما في الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن ان يكون النقض
بالمثل ايضا على ما قرره الشارح لكن لا يرد عليه ما اورده
فتحقق بين الوجودين انه كان المراد انه يمكن ان يعارض بوجه كان تماما
في الواقع وعلى المستدل ثم توجه ان يكون الوجوب نقيضا
للامكان ممنوع لم لا يكن صادقا في بعض الامور ولا يرتفع المانع اذا اورد الدليل
بالوجه الثاني اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه التناقض لا يحصل الا بين

فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع نقيضا للامكان ايضا
لو كان كذلك لارتفع النقيضان على ما قرره الشارح لا يقال المعارضة
لا تابا لمثل ما قرره الشارح واورد عليه ان التقابل يتحقق بين الوجودين لانه
ليس بالمقدمات المذكورة في الدليل بل بنظائرها لانا نقول بعد تسليم جريه
وتسليم انه ليس بالمثل انه لا شك انه يتحقق بينه وبين الدليل المماثل
في الصورة وقد حكم قدس سره انه لا مماثلة في الصورة ايضا
قدس سره فلم لا يكون الامتناع وجوديا وكونه امرا معدوما لا ينافي وجوديته
اقول فيه نظر لانه قد بين قدس سره كون احد النقيضين وجوديا البتة بانه
لو كان كل منهما عدميا لزم ارتفاع النقيضين ثم اورد عليه النظر بانه
بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود في الخارج ليس بمحال وعلم مما نقلنا
وقررنا ان مبنى الدليل بهذا التقرير على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين
موجودا في الخارج والآخر معدوما فيه حذرا عن لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما
وح لو كان الامتناع وجوديا امتنع ان يكون معدوما في الخارج والتالي
باطل ضرورة كونه وصفا للممتنع الوجود في الخارج وعندي هذا ظاهر الضعف
قوله ولو سلم فلا يلزم كونه موجودا في الخارج نعم لو لم يكن الاستدلال
مبنيا على ما قرره قدس سره من لزوم الاجتماع والارتفاع بل على ان التناقض
انما يكون بين الشيء ورفعه لم يتوجه ما قلنا   قدس سره واما اذا حصل التناقض بعضها

فيض اقول فيه نظر لان الامتناع واللاامتناع ليسا من قبيل القضايا
كيف والكلام في كيفيات عارضة للنسبة التي في القضايا انفسها
ل الصورة في توجيه قول الشارح عدم دخول التناقض في تقابل الايجاب
والسلب ان يقال مراده انه يلزم عدم دخول افراد المتناقضين في مفهوم
تقابل السلب والايجاب ويلزم ان يتحقق فرد من التناقض ليس داخلا
في تقابل السلب والايجاب مع انهما متساويان ويتوجه هنا شيء وهو انه
كيف يصح القول بتحقق المتناقضين بدون الايجاب والسلب كالمثال الذي
ذكره وتوجيهه انه ان لم يجوز ورود السلب على السلب فاللاامتناع
ليس نقيضا للامتناع بل لثبوته وان جوز ذلك بناء على ان نقيض
كل شيء سلبه حتى يكون نقيض السلب سلب السلب لا الايجاب على ما نقل عن
بعض افاضل المتأخرين فالمراد بقولهم ان المتناقضين لا بد ان يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا ان يكون احدهما سلبا للآخر فاللاامتناع
بالقياس الى الامتناع وجودي لورود السلب   الشارح لا يقال ما ذكره
الامام العلامة تحرير لا نقض اجمالي لا يخفى على الناظر ان النقض الاجمالي
ذكره المشهور في مقابل الحل مثلا لا يقال انه نحو بالنقض وانما النقض
بالحل فهو كذا وايضا ما ذكره الشارح في حل لا يقال منع ونقض تفصيلي والمذكور
في معرض الدليل منع والمنع على وجه ما ذكره قدس سره في توجيه النقض الاجمالي

وجوده في نفسه ووجوده لغيره على ما هو الظاهر فلا الاتصال الممكن كان
ممكن الوجود في نفسه وكان اعم كما ادعاه المص فكان ممكن الوجود في الجملة
مساويا لممكن الوجود في نفسه فكان في حكم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره
الذي هو قسيمه كتقسيم الى الانسان والانسان الكاتب ولعله هو
المراد انه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب مع ان المقسم لابد ان يكون
اعم من قسيمه والاقسام لابد ان تكون متباينة لانا نقول الحكم
ان يجعل القسمان اعتبارا لا حقيقيا ويكفي فيه اعمية المقسم من حيث المفهوم
ولا ينافي هذا مساواته له في الصدق وكذا يكفي فيه عدم اجتماع الا
بالذات وبالاعتبار معا وههنا وان اجتمع القسمان ذاتا
لكن تخالفا اعتبارا ولو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم الماهية
الذي يرجع الى القسم اعتبار الممتنع ويكون المقسم اعم بحسب الحقيقة
حال ممكن الوجود واعتباره ويكون التقسيم حقيقيا بين الاقسام
فتامل وكان المقسم اعم من القسم بحسب الصدق ايضا وح لا بد
من حمل ممكن الوجود لغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى يختص بالصور
والاعراض قدس سره بناء على عدم تمام السلسلة يعني لكن
ان التطبيق فرع وجود الاجزاء منفصلة ظاهر ان وجودها منفصلا
في الذهن لامتناع استحضار الامور الغير المتناهية مفصلا في الذهن

بان

بان صحة الدليل بجميع مقدماته يستلزم المحال لان متى صحت المقدمات باسرها
صحت المقدمة المعينة وتضمها مع مقدمة معلومة فتنتج المحال كان راجعا
في الحقيقة الى اثبات بطلان المقدمة المعينة فلا بد ان يرجع الى المنع
والسند او الى الاستدلال على نقيض المقدم فصار معارضة
في مقابلة دليل المقدمة والا فهو خارج عن النقض الاجمالي والنقض التفصيلي
وخلط بينهما ولا ضرورة داعية اليه لانه ذكره الشارح وقد عرفت فساده
فتامل قدس سره فلا بد من تعميم الدليل والحكم اما الدليل فلانه لا يجب
عند قولنا ما يثبت لاحد النقيضين من الوجود والعدم يثبت للآخر
ما بنا فيه بخصوص الوجود والعدم اما الحكم فلان تعميم الدليل يستلزم
تعميم المدلول وهو ظاهر قدس سره فرجع حاصل الكلام الى ان احدهما
يجب ان يكون وجوديا والآخر يجب ان يكون عدميا وذلك
لانه لو كان كل منهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما ان على تقدير
كون كل منهما عدميا يلزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه الشارح
وفي الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر لان تقسيم الكاتب الى الانسان
والانسان الكاتب قول في الحقيقة بالنظر هذا انما يكون كتقسيم
الانسان الى الانسان والانسان الكاتب لو كان المقسم هو ممكن الوجود
في نفسه اما اذا كان ممكن الوجود في الجملة سواء كان امكانه باعتبار وجوده

ولا في الخارج لانه في كل زمان اعتبر التطبيق لم يوجد فيه السلب الا بعض
متناه ويمكن ان يقال التطبيق يمكن ان يكون باعتبار وجود كل جزء في زمان
والتطبيق في كل زمان لا يقتضي وجود التطبيقين بتمامهما في زمان
التطبيق بل يكفي في ذلك وجود كل في زمان على انه لا عبرة ان التطبيق
يكون على سبيل التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان باعتبار
في زمان متناه الشارح لجواز اقتضاء العلة التامة اولوية الطرف
الوجود وان لم ينته الى حد الوجوب اقول يمكن تقرير الدليل لوجوه
منه الاول وهو المشهور ان يقال لو لم يجب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة فرضا ووقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى
بمعنى انا نفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم يعدم معها في وقت
اخر فنقول وقوعه معها في الوقت الاول وتخلفه عنها في الوقت الثاني
ان لم يكن لمرجح وجد في الوقت الاول ولا يوجد في الوقت الثاني
فذلك ترجح بلا مرجح وكان محالا وان كان لمرجح مختص بالوقت الاول
لم يكن ما فرضناه علة تامة كذلك ولا يتوجه اعتراض العلامة على هذا
الوجه بل يتوجه عليه اعتراض اخر اورده بعض المحققين بان عدمه بعد وجوده لعلة
ممتنع لذات المعلول ولا يلزم منه الانقلاب لان الممتنع في الممكن
بالذات ان يكون الوجود المطلق والعدم المطلق ولا تنافي ذلك كما مر ل

يمتنع له الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري بطريق ذلك ما مر
في العود فانه لكونه وجودا مقيدا لجواز ان يكون ممتنعا لذات الممكن لكن
الوجود المطلق جائز له وكما قالوا في جواب شبهة من قال بان الزمان
واجب لذاته على ما يجيء في بحث الزمان والثاني انه لو لم يجب فرضنا
وقوعه معها في وقت معين ثم نقول وقوعه في ذلك الوقت لا قبله
ولا بعده معها ان كان لمرجح مخصص بذلك الوقت لزم خلاف
المفروض وكون العلة التامة بتمامه وان لم يكن لزم ترجيح بلا مرجح
ولا يرد اعتراض العلامة عليه ولا ما نقلنا عن بعض المحققين لكن يتجه
انه يرجح هذا الوقت على الوقت الاخر بناء على انه لو لم يوجد في الوقت
الاول حتى يجيء الوقت الثاني مع تمام العلة في الثاني لزم ترجيح العدم الذي
هو مرجوح على العدم الذي المعلول مع العلة التامة لا شك انه راجح
واولى وان لم يكن واجبا واما ترجيحه على الوقت السابق فلاجل انه
ان العلة لم تتم بعد وهذا السابق الذي كان العلة تاما فيه يمنع جواز
وقوعه بعده لما مر الان من التخلف كان ترجيحا للمرجوح والثالث انه لو لم يجب
كان كل من الوجود والعدم جائزا معها فوقوع الوجود دون العدم ترجيح
بلا مرجح واعتراض العلامة يتوجه عليه ورد عليه ايضا انه لما كان العلة التامة
للوجود متحققة دون العدم لا عدم علة الوجود يكفي هذا للترجيح قدس سره

فليس لي دلالة عليه اول يمكن الاستدلال عليه بما سبق من المقدمة الاولى
مع المقدمة الثانية وذلك لان المعلول ما لم يصر اولى بالعلة التامة لم يوجد
لامتناع ان يكون مع السبب التام كما هو المعنى في ايجاد المعلول وتلك الاولوية
لا تنفك عن الوجوب بناء على ما مر من المقدمة من ان المعلول يجب وجوده مع العلة التامة
حتى يوجد قدس سره فلو استفيدت الاولوية منها ومعنى ما يلزم ولو سط
لان المراد بامتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه
بان لا يكون السبب معه لا ما يكون مقام الغير فامتناعه مسلم لكن لزومه ممنوع
وان اريد امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه مطلقا سواء قام الغير مقامه او لا فهو ممنوع
ويرد على قوله قدس سره لكن ما ذكره العلامة ان ما ذكره وسيجيء سنده فيه بحث بان ذلك
الغير هو الذي يحصل منه الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فان الاولوية
ما لم تنته الى حد الوجوب لم يحصل الممكن بالدليل الذي ذكر باتفاق العلماء التامة
قدس سره اذا حمل كلامه على هذا اي اذا حمل كلام صاحب قال قيل على
على اثبات الاولوية المطلقة من وجود بعض العلل فقط لا الكافية
على ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ولو سلم لكن لا يكفي ايضا لكان
المنع الذي ذكره في الجواب مكابرة لانه منع مقدمة بديهية اقول فيه نظر لانه
اراد الشارح بالاولوية اولوية الوجود بالقياس الى العدم بان يصير الوجود
راجحا على العدم بحسب الواقع فظاهر انه لا يحصل تلك الاولوية من العلة

العلة التامة لان المعلول كان باقيا على العدم فالرجحان بهذا المعنى كان
للعدم بعد لم يصر الوجود راجحا بهذا المعنى بعد حتى لا يحصل تمام العلة بل يحصل الاولوية
بالقياس الى عدم يحققه لا بالقياس الى العدم والكلام فيه ويمكن الجواب عنه
بان كلام المجيب صريح في ان المراد مطلق الاولوية المتناولة للغير الكافية والاولوية
انما يكون غير كافية اذا كان بمعنى القرب بالقياس الى ما قبل لا الاولوية
الحقيقية اي الرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنها الكفاية والوقوع
لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة
وقد صرح به قدس سره عند نفي الاولوية الذاتية في الحاشية المصدرة بقوله
كيف لا ينافي المستمر على حد بيت كفت انه الا ان تنظر هذا ولا يخفى
ان قوله فان قيل معارض لما ادعاه من ان الاولوية وجوبية لا ينفك عنها
الوجوب وانت خبير بان الحق في جوابه ان ما ادعينا هو ان الوجوب
لا ينفك عن الاولوية الناشئة عن السبب التام ولا ينافي ذلك المعارض
على انا نقص على ان الكلام في الاولوية بحسب الواقع ونفس الامر وقد تحقق
انه لا ينفك عن الوجوب فتامل الشارح وقد كان مع السبب
على حد التساوي فمع السبب خرج عن حد التساوي اقول فيه بحث
اذ المراد بالتساوي ان كان هو التساوي بالنظر الى ذات الذي هو حقيقة
الامكان فالمعلول مع السبب لا يخرج عنه بل هو لازم لذات الممكن وان كان

هو التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي
ليس بثابت للممكن في شيء من الاوقات فكيف لو ثبت له التساوي
بهذا المعنى يلزم خلوه عن النقيضين ضرورة ان كل ما وقع
من الوجود والعدم كان اولى بالقياس الى الآخر ولا يكون مساويا
للآخر والحاصل انه لو كان موجودا او معدوما كان الوجود راجحا على العدم
او بالعكس فلم يكن مساويا وقد فرض التساوي هف قدس سره
يعني لما كان الطرف الراجح ممتنع الحصول الى قوله فذلك خروج عن النقيضين
يرد عليه ما اورده في الحاشية المصدرية بقوله الاصوب في ذلك اذ ليس يلزم
الخروج عن النقيضين ولا جوازه ايضا بل ليس في ذلك سوى جواز ارتفاع ٤
كلا النقيضين سواء كان على سبيل الاجتماع او على البدل والمحال هو الارتفاع
دون التساوي ودون القدر المشترك بينهما اقول الصواب في تقرير الدليل
انه لو امتنع العدم مثلا لم يكن الوجود واجبا فرضنا عدم وقوعه حينئذ
فيلزم الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع غير واقع وعن الوجود معه اذ المفروض
انه غير واجب فهو غير واقع وهو محال فيكون عدمه ممتنعا لا ممكنا اذ الممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال او يقال يجوز عدم وقوع الوجود مع عدم وقوع العدم
حينئذ فيلزم جواز خلو الواقع عن الوجود والعدم وجواز المحال لكون وقوعه
وللمتكلف ان يحمل ما ذكره قدس سره على شيء منهما وهاهنا وجه آخر وهو ان العاقل

ان امتناع العدم مثلا هو ضرورة الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة
الجانب المخالف قدس سره هذا الوجه يستلزم الاستدراك
المشار اليه اشار بهذا الى الوجه المنقول من بعض المناظرين في الكتاب
واقول هذا انما يرد لو ادعى القائل ان هذا شرح الكلام وبيان لما في الكتاب
ولم يفهم ذلك مما نقل الشارح وكونه ناظرا في الكتاب لا يدل
على ان ما ذكره يقول به في شرح الكتاب حتى يلزم الاستدراك
في عبارة الكتاب الشارح لامتناع توارد العلتين على معلول
واحد سواء كان كل منهما مستقلا او احدهما مستقلا والاخرى
غير مستقلة الى ناقصة كما فيما نحن فيه ولعل امتناع توارد العلتين هنا
اذ يلزم الاستغناء من كل منهما والافتقار اليهما الشارح
عن شوب مثل هذا النظر قد عرفت ان نظر العلامة يرد على توجيه الشارح
الفضل على ما ذكره قدس سره فهذا الكلام من الشارح محل نظر وتامل وكانه
قدس سره نبه هناك حيث قال لكن يرد ما ذكره العلامة في توجيه بعض
للشارح في هذا الموضع لا يخفى ما في عبارة توجيه العلامة فان الوجود بدون
السبب الظاهر على ان يكون للغير مدخل فيهما وقد قال الوجوب والوجود
الممكن الى قوله ان باب اثبات الصانع وقوله اي الممكن قد يتخلف
اي عن السبب يدل على مدخلية الغير وتوجيه الظاهر مدخلية الغير لكن لا يخفى سببا

والمراد انه لو تحقق الممكن بدون السبب الذي امتنع التخلف عنه
لكن من الامر الخارج الذي يحصل منه الاولوية وكون المراد من قوله
قد يتخلف عنه انه يمكن التخلف عنه لان الغرض ان الاولوية لا تصل الى حد
الوجوب وسد باب اثبات الصانع بناء على كونه اذا جاز ان يوجد
الممكن بالاولوية الخارجية يمكن ان يوجد بالاولوية الذاتية فيسد بابه وقد
في شرح كلامه قدس سره اندفاع نظر العلامة لانه ما دل على ان الممكن
ما لم يجب من العالم لم يوجد بل على ان الممكن ما لم يجب لم يوجد سواء كان
الموجب علة تامة او سمي باسم آخر الشارح بل لانه لو تحقق سبب ذلك
والطرف كان هو واجب الوقوع اولى فيه بحث لان اللازم انه على تقدير
تحقق السبب للطرف المرجوح لا يتحقق اولوية الطرف الراجح فيكون سبب الطرف
المرجوح مانعا وعدمه داخلا في العلة التامة ومن لا يسلم مدخلية عدم المانع
في الشيء يمكن ان يبقى موقوفا عليه مضعفا له متأخرا عنه بالذات لا
كونه جزءا للعلة التامة فهذا الدليل كالدليل الاول مبني على هذه المقدمة والمنع
لو كان موجها على الاول كان موجها ايضا عليه فلا فرق في العدول
عما قدس سره لانا نقول برجحان كل من الطرفين في قول فيه بحث
اذ التساوي لذاته لما اجتمع مع رجحان كل واحد من الطرفين بل وجوبه
يجوز اجتماع الرجحان الناشئ من الخارج ووجوبه مع التساوي الذاتي لانا

يجوز اجتماعه مع الرجحان الخارجي بناء على انه المراد من التساوي الذاتي
التساوي بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان كل واحد من الوجود والعدم
بالنظر اليه على السوية ان مساواة كل من الطرفين بالقياس الى ذات الممكن
لا ينافي رجحان احدهما بالقياس الى الغير واما المساواة بحسب نفس الامر
فلا يجوز ان يجامع رجحان احدهما في نفس الامر وان كان المقتضي
للاول هو الذات وللثاني هو الامر الخارج والحاصل انه فرق بين المساواة
والرجحان بحسب نفس الامر والواقع كما في كفتي الميزان وبين المساواة والرجحان
بالنظر الى شيء والتضاد انما يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة وكذا في الرجحان
والمراد بالرجحان الذي انما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه الوقوع
وانت قد علمت ان الرجحان الواقع لا ينفك عنه الوجوب
اذ لو انفك عنه الوجوب لزم ترجيح المرجوح لوصف المرجوحية
فهذا دليل مختصر على هذا المطلب فتذكر واعلم انه لهم هاهنا مقامان
احدهما ان الذات غير كافية في وقوع الرجحان بل يحتاج في عدم
سبب المرجوح وسبب ذلك هو ما اثبت به عدم كفاية الذات في الرجحان
ولا يحصل لعريه واذا اثبت عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان ثبت الاحتياج اليه
بناء على ان ما ضم الى الذات في الاول وما ضم الى الرجحان في الثاني هو العدم
فلا يلزم الاحتياج الى سبب موجود قلت مفيد الوجود لا ان يكون مستندا

رجحان

بالوجود على المعلول فلا يكون عدما فان قلت لو تم هذا لزم استدراك
اثبات عدم كفاية الذات وعدم كفاية الرجحان قلت هذه
المقدمة بعد اثبات كون الممكن معلولا اذ كل معلول يحتاج الى فاعل
بالضرورة فلا بد من اثبات كونه معلولا وذلك يتفرع على الكفاية
فلا يرد الاستدراك هكذا ينبغي ان يفهم   الشارح
واقول النزاع اقول لو كان النزاع في ذات الممكن وجوده مستندة
على عدم المانع فكان المانع ضروريا اذ عدم استناد
الممكن على معنى العدم بديهي لا يخفى على المنصف ان البحث على هذا
التقرير كان اجلى مما ذكره العلامة في السؤال الاول فلو كان المانع
ضروريا لاحتاج الى الدليل كان هذا او يدعي الضرورة وعدم الحاجة
الى الدليل فالصواب اختيار الاول ويمنع دعوى الضرورة وعدم
الحاجة الى الدليل كيف ودخول عدم المانع في جميع العلل غير ظاهر
فان الواجب تعالى بالنظر الى معلوله الاول علة تامة ولا يكون هناك امر يمكن
ان يتصف بالمانعية حتى يكون عدمه داخلا في علته التامة كما قالوا
الشارح وان كان يحتمل ذلك في جانب الوجود هذا بناء
على ان المصادر بالضرورة ضرورة الوجود ويدل على هذه الارادة قوله
ولا يخلو شيء من الموجودات عن هذه الضرورة فلو كان مراده المعنى الاعم

اعم لقال بدل الموجودات الماهيات او المفهومات   الشارح فلا يتنافيان
هذا على نحو ما سبق من الشارح ثم توهم ان كل المتقابلين بان شيئين عنه غير
جاز اجتماعهما مردود على ما حققه قدس سره وانما كان صحيحا بناء على ما حققنا
من التساوي بالنظر الى الذات لا ينافي الرجحان الواقع الذي من العلة
فتامل   قدس سره المراد المعنى المصدري اي المراد بالوجود المعنى المصدري
لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذي يتصف به الماهيات من جهة كونها موجودات
وذلك ليصح حمله على الحدوث الذي هو المصدر اذ الحدوث لم يرد منه
الا المعنى المصدري ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث هنا بالمعنى المصدري
لا المشتق اي الحادث على سبيل التجوز المشهور اذ لا يمكن ذلك
في جانب الوجود لا اضافة الى الشيء وحينئذ كان قوله يرجع محصله فائدة
جديدة وعلى الاول كان نتيجة لما تقدم   قدس سره والحق ان الطرف كان
متعلقا بالوجود الذي اضيف اليه الارتفاع مما ذكرنا من الاعتراض
متوجه اقول هذا بعيد من اللفظ لان هذا انما يحسن لو كان العدم
مذكورا بلفظ ارتفاع الوجود واما اذا كان مذكورا بلفظ العدم
على ما هو الواقع فلا اذ لا دلالة للفظ العدم على الوجود الذي التزمنه
وتعلق الظرف كما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا اعرض
قدس سره لكن المتبادر الى الفهم هو الثاني هذا وانت تعلم ان مجرد تعلق الظرف

بالوجوب لا يتوجه الاعتراض ما لم يحذف قيد البعدية اذ ظاهر المراد
منها البعدية الزمانية وبعدية الوجود للعدم بعدية زمانية لا يتصور الا
اذا سبقه زمان قارنه عدم ففي هذا الكلام في هول غير لفظ البعد
والمراد خروج الزمان عن تعريف الحادث ليس بعض الزمان اي بعض كان
ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض آخر كان عدم البعض الاولى
قارنه ولا الكل اي مجموع الزمان المتصل ضرورة انه مقارنة عدم جزء
لبعض آخر قارنه يستلزم لمقارنة عدم لذلك البعض مثل الزمان الممتد
من الازل الى اليوم عدم مقارنة للامس وفي ذلك المجموع كان معدوما
في الامس وايضا حدوث الجزء مستلزم لحدوث الكل بل المراد جميع الزمان
المحفوظة بتعاقب جزئياتها التي هي لغير المجموع الذي من الازل الى الابد
اي السرمدي وبهذا يتوجه على قوله قدس سره وان كان بغيره يلزم ان يكون للزمان
زمان لجواز ان اللازم ان يكون لعدم الزمان زمان لا لنفس الزمان
والحوادث يراد انه يلزم ان يكون وراء ماهية الزمان زمان آخر سواء كان
طرفا لوجودها او لعدمها قدس سره الظاهر عبارة الحكماء ان الحدوث
الذاتي هو مسبوق الوجوب بالعدم اولا هذا هو ما نقل من
الملخص مبني عليه وهو المفهوم من الهيات الشفاء وقد صرح بعض المحققين
من المتاخرين بان ما اشتهر بين المتاخرين في معنى الحدوث الذاتي من الاحتياج

ح الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من فسر الحدوث بانه المعنى فقد
فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف من الحدوث ولا
الا مسبوقية الوجود بالعدم بالزمان او بالذات كي يمكن توجيه الدليل المنقول
بحيث يندفع عنه ما اورد عليه الامام في ذلك تمهيد مقدمة هي ان علية
العدم للعدم ليس عبارة عن تاثير العدم ضرورة ان التاثير والجعل والفعل
ونحو ذلك يقتضي الوجود فعلية العدم عبارة عن ان تاثير الوجود وفعليته
عدم العلة للعدم يرجع الى ان العلة لم يوجد فلم يوجد المعلول فعدم
بالقياس الى المعلول بحيث اذا خلي الممكن مع طبعه يكن لا تاثير لغيره
فيه وجعل وفعل كان ضروريا واما الوجود فيحتاج الى ان يقع بها تاثير
وجعل فالعدم اولى بالقياس الى الممكن لاجل هذا وكان الممكن احوج
في الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى ذلك … على ما يستفاد من كلام
الشيخ في سائر اشاراته في بيان التقدم الذاتي وان قدمه
لا بالذات بالقياس الى ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر الاعتبار الذي
ذكرنا ولكن يحتاج فيه الى الدليل الظريف الذي نقله الشارح وهو لا ينبغي
ان يكون الذات مقتضية للعدم مستدعية له حتى يصير الممكن ممتنعا
ذاتيا ولا باقي ما مر نفي الاولوية الذاتية اذ المراد منه نفي اولوية احد طرفي
الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن من دون ملاحظة امر آخر وههنا

اولوية العدم انما تكون بملاحظة عدم العلة وعدم ما هو من وجود العلة
وايضا لو لزم واحد اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن يلزم انسداد
باب اثبات الصانع لكن لم يمكن العدم بتأثير الغير وفعله ونظيره ما يقال
ان تأثير القدرة في العدم ليس من جهة انها تفعل العدم الازلي بل من جهة انها تبقى
العدم بحاله الصرف وجعله بخلاف تأثيرها في جانب الوجود
وفي التفسير المنقول عن الامام فوت معنى الحدوث كتفسير المص له وقد وجهه
بعض المحققين بان مرادهم مسبوقية الوجود بالعدم سبقا بالذات ومسبوقيته
بامكانه الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه بعيد مساواة قولهم مسبوقية الوجود
بالعدم لقولنا مسبوقية العدم بالوجود لقولنا بالوجود بل الحق ما قررنا وهو
الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء حيث قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله
من علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه ولا يخفى انطباقه على ما حققناه قدس يلزم من هذا ان لا يكون
الجزء للعلة التامة [illegible] يمكن الجواب بان المراد تقدم ولا يكون ارتفاع
الاخر مستلزما لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر الى نوع ذلك التقدم
ففي نوع المتقدم بالعلية يتحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف نوع المتقدم
بالطبع بل الاستلزام ههنا بخصوص المادة ونظيره ذلك ما قالوا في تعريف العلة

العلل المادية مع كون المعلول مع وجوده بالقوة مع ان مادة الفلك لا يمكن
ان تنفك عنها الفلكية بصورته والمراد ما ذكرنا قدس واما الذي
فهو من مصطلحات الحكماء اقول هذا حق واما ما في شرح التجريد للتجريد حيث قال
ونحن نريد بالحدوث الذاتي مصطلح المتكلمين فالظاهر انه سهو
قدس قلنا الامكان ليس بالقياس الى وجود الممكن الحاصل له
اي الحاصل في نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول الوجود للممكن وثبوته له
وتحققه ان الامكان كيفية لنفس النسبة لا للنسبة الفعلية المتحققة
في الواقع حتى يلزم تأخره من حصول الوجود له غاية الامر انه يلزم تقدم نفس
الحصول وتحققه في الذهن على الامكان لا العدم تحقق نفس الحصول في الواقع والمحال
تقدم الامكان على الحصول الوجود له في الواقع فلا منافاة قدس
وقد يقال الحدوث هو المسبوق المذكور اقول انما يندفع ما اورده عليه بعض
المحققين في حاشية التجريد في رفع قوله لانا نقول لا يمكن تفسيره بذلك
والا لكان [illegible] بان قال فمن ذلك لم نر ان هذا اصطلاح اخر في الحدوث
بل المراد ان هذا مسامحة في المعنى المصطلح المشهور ونظير ذلك
ما قيل في توجيه لفظ الموجود في تعريف الجوهر بان المراد ماهية اذا وجدت [illegible]
الصور العقلية للجوهر في التعريف ولم نر هذا اصطلاحا في لفظ الموجود
وذلك لان هذا الكلام ليس سوى ما ذكره قدس بل هذا الذي نقلنا منه

الذي نقله هذا المحقق واعترض عليه هو قدس سره لم يذهل عنه لكن لما كان
في هذا التوجيه مخالفة ظاهر اللفظ كما ذكره هنا لم يتعرض له في حاشيته
على الشرح القديم للتجريد وهذا المحقق في محل ما قال انما هنا ولم ينظر اليه
حين الكتابة قدس سره هذا ان كان الحادث موجودا اقول هذه الحاشية مكتوبة
مكتوبة في اكثر النسخ على قول الشارح لزم بالضرورة تأخره عن وجود ذلك
الشيء بتأخر الصفة عن الموصوف ولم يكن حصولها بالذات في هذا الموضع بل
ان الصفة يجب تأخرها عن وجود موصوفها حتى تتوجه ان ذلك انما يكون
فيما اذا كان الصفة موجودا عينيا لان ثبوتها للموصوف لا يكون
في الذهن بل في الخارج فلا بد ان يتأخر عن وجود الموصوف في الخارج
ف بناء على المقدمة الفرعية بل قال انه صفة لوجود الحادث اي الوجود
على ما هو المصطلح فالوجود الخارجي وقع ههنا نفس الموصوف لا وجود الموصوف
ن بل الصواب ان يجعل هذه الحاشية متعلقة بقوله قبل ذلك لان الامكان
صفة للممكن لاحقة به متأخرة عن وجوده   الشارح والدليل على ان الامكان
علة الحاجة الى المؤثر اقول لا يخفى على الناظر في الدليل انه انما يدل
د على الموصوف بالامكان لا بد ان يفتقر الى مرجح مؤثر يرجح احد طرفي الوجود
والعدم على الآخر بالقياس الى السبب واما ان علة الافتقار هل هو الامكان
ام غيره فلا يدل الدليل عليه بل التحقيق ان يستدل بالامكان على الافتقار

ل ن على الافتقار بان نقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر والاستدلال
اما بالعلة على المعلول او بالعكس او باحد معلولي علة على الآخر ونحن نقول ان هذا
ليس من قبيل الثاني اذ بالاستدلال بالمعلول على العلة يحصل العلم بحصول العلة
ن لما تقرر ان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم ان الافتقار معلل بالامكان
ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد المعلولين لعلة بالقياس الى الآخر انما
انما يكون بعد العلم بان صدوره عن علة الآخر والا فلا يستلزم
ولا بد ونحن نجد ان العلم بالافتقار يحصل من العلم بالامكان
بدون ضم شيء آخر اصلا فتعين ان يكون الاستدلال على الافتقار
الى المؤثر بالامكان من قبيل الاول وهو ان يكون هذا الاستدلال
بالعلة على المعلول وهو المطلوب فتامل في هذا المخلص ما حققه قدس سره
في حاشية شرح التجريد   قدس سره وان سلم فنختار حدوثه
اذ لا يخطر العقل من حيث لم يكن ما ذكره اولا ان الجوهر الجسم
مادة الاشكال اذ لا ثبت ان الفعل مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون
مسبوقا بالمسبوقية ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول
ننقل الى مسبوقية المسبوقية وهكذا ويحصل ان كون العدم والوجود
اصطلاحا مختصا بالوجود الخارجي لا يؤثر في دفع النسبة اللازم على
في ذلك ان انتقال المسبوقية في جميع المراتب لا يمكن الا ان يكون مسبوقا

بعدم المسبوقية والآن لازم ازليتها وهو يستلزم ازلية موصوفها
فيلزم ازلية الحادث والتسمية لا يؤثر فيه ايضا لا مانع من حمل
العدم والحدوث تجوزا ومسامحة على ما يكون من حيث الذات
او من حيث الوجود الذهني او من حيث الاتصال فلا حاجة الى تغيير التقرير
المذكور ايضا فلا حاجة الى ذلك قال وان لم نختار حدوثه وقد اشار
في الحاشية الاخرى حيث قال هذا اذا كان موجود الخارج محمولا والا فلا
حقيقة الى وجه انه لم يقرر كلام المعترض هكذا او لم يحمل كلامه بعد هذا التقرير
على ما ذكره المسامحة بانه على التقرير وكذا على هذا التقرير يكون المسامحة
والتجوز في الاصطلاح ليس اللازم في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار بل انه لا يتسلسل حقيقة وانما لا يرى انه لا يتسلسل حقيقة
معناه اذا لاحظ العقل من حيث هو وذلك لانه انما يلزم حدوث آخر
اذا لاحظ العقل هذا المحمول من حيث هو حتى يصلح ان يصير موضوعا لعروض
الحدوث فحادث وينسب الى الحادث وشيء من هذه الملاحظات
غير واجب للعقل بل يمتنع صدورها في جميع المراتب فلهذا لا يتحقق التسلسل
حقيقة اي لا يتحقق امور غير متناهية لا في الخارج ولا في الذهن لانه اذا لم يفرد
فلا تسلسل اصلا فان قلت هذه المراتب موجودة في المبادي العالية
فيتحقق التسلسل قلت هي موجودة فيها بالوجود الاجمالي وما يستحق التفصيلي فا

فانما يكون من قبيل النفس من حيث انها ذات قوى جسمانية صرح بذلك
بعض اجلة المتاخرين قدس سره ويمكن توجيهه على سبيل المعارضة
والحجوب بها النسبة فانه لا النسبة للحجوب باحدهما دون الآخر
قدس سره لا نقول ما ذكره في ابطال كونه وجوده يدل على امتناع كونه
اول المفروض لكن موصوفه وهو الحدوث في لم يجري الدليل على زيادة حدوثه
عليه اذ لا يمكن ان يقال موصوفه باق والحدوث غير باق لان الموصوف الذي
هو الحدوث قد مر انه غير باق كيف وبنا الدليل المذكور عليه
ثم اعلم ان حدوث الحادث لا يمكن ان يكون نفسه والا كان الحادث
هو الحدوث اما على تقدير ان يكون الحادث غيره فظاهر واما على تقدير
ان يكون عينه فلما ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كانت
صفات لنفسها وان كانت قائمة بغيرها كانت صفات لغيرها فحدوث
الصورة النوعية لما كانت قائمة بالصورة لم يكن حادثا بنفسه بل الصورة حادثة به
فلو اتصف حدوثها بالحدوث كان حادثا بالحدوث لا بنفسه ومما ورد
ظهر فساد قول المصنف الحق ما ذكره قدس سره فان المراد صحة
الوجود لغيره وذلك يستلزم الامكان الخاص وذكر الملزوم وارادة اللازم
فلا غبار اقول وفيه ان الظاهر جهة الحذف ومن جهة التجوز يذكر
الملزوم وارادة اللازم والاظهر ان يقال المراد صحة الوجود والعدم لانه

بذكر الوجود في العدم وح لا اعتبار اصلا قدس سره بل مثل ما يلي
وهو موضوع للامكان وهو مادته هذا القدر ظاهر الاثبات واما انه مادة
التفصيل المذكور عندهم فانه مشكل اذ لعل ما له العلاقة مع الحادث
غير البدن والهيولى والموضوع كالعقل مثلا قدس سره الا ما له الحصول
على سبيل التقابل وكذا دخل في التعريف الآخر للامور العامة
وهو ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود الذي هو الواجب والجوهر والعرض
وما يشتمل جميع الموجودات او اكثرها الشارح فالاولى الصواب في تفسير العلة
فات
اقول وجه كونه صوابا بالقياس الى تعريف المصنف العلية والمعلولية ان
الحقيقية والعلة والمعلول من الاضافات المشهورة ولا بد في تعريف المضاف
المشهوري من حيث انه مضاف ان يعرف بحيث يحصل معرفة
ويجب ان يعرف
كل اضافة عارضة له اذ ليس بالذات من تعريف المضاف تعريف الاضافة
بحيث يحصل معرفة كل اضافة عارضة لها اذ الحق بالذات هو تعريف المضاف
تعريف الاضافة فيجب ان يعرف بحيث لا يخرج اضافة ما عن التعريف
المستنبط عن تعريف المضاف للاضافة مثلا ينبغي ان يعرف بحيث
لا يخرج ابوة ما عن تعريف الابوة المستنبط عن تعريف الاب
فظاهر ان الآخر اعني العلة بالقياس الى المعلول من حيث الذات مع قطع
النظر عن وجوده وان كان في زمان وجوده من حيث الوجود فلا بد

ولا تعريف العلة المستنبط منه العلة التي كانت من جهة الذات وليس كذلك
واما ذكره قدس سره في معنى الوجه لو قال الشارح فالاولى في تفسير العلة كان اولى
الذي ربما يقال المبادر من قولهم ما يحتاج اليه الشيء في وجوده يحتاج اليه الشيء
في الوجود فقط فيصح الاحتياج من جهة الذات ولكن ان يحمل كلام العقل
الشارح عند بعض على ما قال على هذا فيندفع عنه ما اورد عليه الشارح فتامل
ثم اعلم انه كما ان التعريف عليه بالقياس الى كل ما للكل معلول بالقياس اليه
وكما يخرج العلية التي للشيء من جهة الذات كذلك يخرج المعلولية لتضايفها
وكما يجب ادخال الاول في التعريف المستنبط لها كذلك يخرج المعلولية
تضايفهما وكما يجب ادخال الاول في التعريف المستنبط لها كذلك
يجب ادخال الثاني في تعريفها فتدبر قدس سره وبناء قياس
ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فيلزم ان يكون غير الوجود عنده لذلك الشيء
حقيقة ويمكن ان يجاب بان الوجود ليس عند قياس سائر العوارض فان تحصيل
سائر العوارض بالماهية وتحصيل الماهية بالوجود فما يحتاج الشيء
غير الوجود عنه حقيقة لتلك الصفات لا لنفس الماهية وما يحتاج
اليه وجود الماهية يحتاج اليه تلك الماهية حقيقة لا مجازا الشارح
وفيه نظر اي في الحصر نظر لا يخفى ان منشأ هذا ما اشار اليه بقوله ولا
واحد غاية الامر ان احدهما الرد على تعريف العلة التامة والآخر الرد على الكل

على الحصر وح مفى استعمال لفظ الاولى فى الكل والصواب فى الثانى
حمد تقض فى العبارة واستعمال الاولى فى الاولى وبجوز توسعا استعمال
الجميع بمعنى ما لا يجىء بعينه شى كما كان او بسيطا ثم لا يخفى ان ايراد النظر بعد
تغيير العبارة الاولى الى ما هو اولى لا يخلو عن حزازة   قدس سره فنحن نأخذ
شيئا ممكنا ثم نطلب مباديه ان العلة ما يتوقف عليه وجود الممكن
والمتبادر من هذه العبارة ما عدا الامكان لكن يبقى الكلام فى تقدم الوجوب
على الوجود فيلزم كونه جزء العلة التامة ويتحقق التركيب الا ان يقال
يجعل الوجوب نفس المعلول وح يتوجه النقض بالبسائط والجواب اللهم الا ان يقال
مثل ما قاله قدس سره ان العلة ما يتوقف عليه بمعنى تأثير المؤثر فيخرج التأثير وقبل
ذلك يخرج الاحتياج او يقال فى الجواب عن اصل الايراد ان جزء الموجود
قال لجواز كون العلة التامة بسيطة انه لا يكون مركبات الموجودات
واما الاعتبارات فغير معتبرة فتدبر   قدس سره ولا شك فى وجود
معروضها كالحديدة المعينة وذلك لانه يستحيل العرض الموضوع
دون العكس وورد عليه ان هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه
لو قيل نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق فى هذا
الشخص بدون نوع السيف سقط الجواب الا ان لا نسلم ان نوع صورة
السيف علة صورية لنوع السيف بل انه علة صورية لما هو اعم

اعم من السيف وهذا الاعم يتحقق فى الخشب بل ما هو علة صورية لنوع
السيف صنف لنوع هذا النوع وهو العام بالمادة الحديدية وجزء اده
قدس سره ما به التشخص هو الصنف وهذا هو مراده قدس سره اولى من هذا الجواب
لانه ما تقرر عندهم ان الفصل العرض بينها وللنوع اذ الصورة هى الفصل
باعتبار النحو وقد يجاب عن اصل الايراد بان بناء الايراد على توهم
ان العلة الصورية فى السيف هى الهيئة والشكل المعين لانهم
ذلك بل ما هى مبدأ الاثار المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا ولما
انه لم يتحقق عند خشب   قدس سره فتبينا ان الاعراض التى هى
لنحو المختصة اشار بلفظ الحقيقة الى ان الكلام فى الماهيات والمادة الحقيقية
والصورة انما تعتبر بالقياس اليها واعلم انه قدس سره قد صرح
فى حاشية التجريد بان اطلاق المادة والصورة فى غير الاجسام على الاجسام
على الاجسام على سبيل التشبيه وان كان اطلاق العلة المادية والصورية
فى غيرها على سبيل الحقيقة وانت تعلم ان ظاهر ما نقل فى شرح الملخص
يدل على ان اطلاق المادة والصورة هناك حقيقة وكذا ما نقل العلامة
عنهم فى الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة يدل على ذلك والامر
فيه سهل   قدس سره لا يكون جزء العرض حقيقة اى بحسب العرضية
وهذا اشارة الى ما قيل انه لا اتفاق ويحتمل ان يكون المراد ان العرض وقطعه

على ما جوّزه بعض المحققين اذ يمكن ان يكون جزؤه قدس سره واما الغاية
فما يترتب على الاثر اقول على هذا الكلام نفس الاثر وقد قال قدس سره
في حاشية المطالع غاية العلوم الغير الآلية حصول نفسها وغاية العلوم الآلية
حصول غيرها وظاهر ان الحصول هنا نفس الاثر ثم كون العلة الغائية
متاخرة عن المعلول فليس بضروري اذ الواجب علة غائية لفعله من جهة
بذاته فاعل ومن جهة كونه باعتبار علة الفعل وفاعلا علة انفعال لفاعل علته
غاية والعلة الغائية قد يكون علتها باعتبار الوجود الخارجي وظاهر ان
هذا الاحتمال اكثر في غير تعالى وههنا كلام لطيف وهو انه قدس سره
قد ذكر في مواضع من مصنفاته ان الغاية غير العلة الغائية والمستفاد من كلامه
ههنا ان الغاية مباينة للعلة الغائية فتامل الشارح على انا نقول
لم ان عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك لو كان المانع موجودا
وهو ممنوع اقول فيه بحث لانا لو سلم ان المانع قد يكون عدم امر
فلا شك انه قد يكون وجوديا اذ لا شك ان وجود البرد مانع الطبخ
ووجود الجدار عن الدخول وغير ذلك يكفي للنقض وايضا هذا انما يكون
مفيدا لو ثبت ان عدم العدم وجود وقد عرفت انه ليس كذلك
على انا نقول مدخلية الشيء في شيء قد يكون من حيث الوجود فقط وقد يكون
من حيث الوجود والعدم كالمعد وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد

المراد بالمانع انه لا شك ان عند انقطاع الحركة يتحقق الوصول
فالعلة التامة للوصول انما يتم عند الانقطاع فان كان الحاصل عند الانقطاع
هو هذا ثبت المطلوب وان كان امرا آخر فان كان عدميا ثبت المطلوب
وان كان وجوديا انتقل الكلام الى ما يتم به علته التامة ولا يترتب الوجودات
المجتمعة فينتهي الى عدم له مدخلية في الوصول هو المطلوب
قدس سره نعم يتجه ان يقال الموضوع ليس من الشرائط يمكن ان يقال ما ذكره الشارح
يرجع الى هذا بان يكون مراده ان هذه القسمة انما كانت صحيحة لم يتناول
الموضوع الشارح واما الجنس والفصل فهما ليسا من علل الوجود
والنوع في الخارج اقول الاستفهام ههنا جواب لنوع عن المنقول من الحواشي
حيث قال لا يتم انحصار جزء الماهية في المادة والصورة وذلك بان يقال
الجنس والفصل كانا خارجان عن المقسم بقيد الوجود في تعريف العلة على ما ذكره
المصنف وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه انه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
اذ المتبادر من الوجود هو الخارجي فتدبر الشارح اي لو لم يكن
العلة التامة مرتفعة عند ارتفاع المعلول لما ظهر ان يقال اي لو لم يكن
العلة التامة مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وانما لم يقل كذلك لان ما ذكره
من لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة التامة عند ارتفاع المعلول
لا من عدم ارتفاع العلة التامة قبل ارتفاع المعلول قدس

ويمكن ان يجعل نقضا بان يقال انه اول المعتبر في النقض الاجمالي في المشهور
ان يمنع مقدمة غير معينة والمنع متوجه على المقدمة ويحمل على المعارضة
الصناعية تكلف لان المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو
بمنزلته من دعوى الضرورة بل يحمل الجعل على هذا الجواب ايضا ويقال انه اذا
في المعارضة على تقدير ان تستدل على المقدمة فتدبر
قدس سره وان لم يكن موجودة يلزم المطلوب وذلك لان صدق
ان وجود الامور الغير المتناهية باطل وهو المطلوب اذ عدم المجموعة ليس الا بالمجموع
الآحاد وكلها موجودة والجملة ليست بموجودة اذ لم يتحقق صورة في الجملة
مجردة الآحاد لا يقال لعل عدم الجملة لعدم المعلول الاخير مثلا فلا يلزم بطلان
التسلسل لانا نقول المطلوب بطلان هذا التسلسل بل نقول
يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
يلزم بطلانه وكل شيء يلزم من وجوده عدمه كان محالا قدس سره على الحسنة
في صورة توجيه كلام هذا اول فان قلت يمكن ان يقال ذلك
الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الآحاد ولا يوجد كل واحد
من آحاد الجملة بغيره فيوجد الجملة بغيره ايضا هذا خلف اذ الكلام
في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند ذلك الواحد
الى فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناده الى واحد ينتهي الى كل واحد

خل

واحد من فاعلين بالفعل ويقال الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد
الآحاد ولا الوسط والا لزم تأثير فاعلين في معلول واحد شخصي فلا بد ان يكون
هذا الفرد الاخير فينقطع السلسلة قلت وسيجيء مثله في كلامه قدس سره
ويتوجه عليه انه على هذا كان يلغو اثبات كونه واجب الوجود اللهم الا
ان يقال العلل الا انه اذا ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول يلزم الانقطاع
وبطلان التسلسل على ما هو المطلوب في هذا الشق مع انه يلزم المطلوب
الاول فكما قيل هذا مع انه يلزم اثبات الواجب ايضا الشارح
ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون المؤثر لو قيل يجوز ان يكون المؤثر في بعض الآحاد
جزء العلة التامة للجملة اندفع ما اورده قدس سره في الحاشية بقوله فان قلت
ويمكن توجيه ما ذكره بان الغرض انما يمتنع انفكاك العلة التامة ما هو جزء اطلاقا للعام
وارادة للخاص الشارح لانا نقول مثل الراس لو وجب ذلك لزم احد
الامور الثلاثة قوله وهو باطل اما اولا فلانه اما ان يحمل المؤثر في كلام القائل
الموجه للاستدلال على الفاعل على ما هو الظاهر وح لم يصح قوله
وعلى الآحاد يلزم الاحتياج لآحاد اذ لم يكن كل واحد من الآحاد فاعلا بالجملة وان كان
موقوفا عليه لها في الجملة او يحمل على مطلق الموقوف عليه فح يرد على
انه لم يكن ان يقال آحاد الجملة ليس موقوفا عليه للجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل
على المعنى مع انه خلاف الظاهر من لفظ المؤثر فلا بد للحمل على الآحاد فلم يصح

ما ذكره من لزوم الدور او التسلسل واما ثانيا فلانه لم يندفع لزوم احد الامرين
وذلك لان العلة التامة للجزء لا شك انها مما يتوقف عليه الجملة والمعلوم
ان كل ما يتوقف عليه الجملة يتوقف كل واحد عليه من آحاد الجملة وعلى تقدير
كون اجزاء الجملة مترتبة في الوجود بحسب الزمان كما يريد لقول العلة التامة للجزء
الاخير لما توقف عليه الجزء الاول فلا يخ اما ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم
تخلف الجزء الاخير عن علته التامة او يتحقق بعده وعند الجزء الاخير فيلزم تقدم
الموقوف وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا اذا حمل قوله سواء كان
ما له او لم يكن على ان المراد ذلك الاعم لكن يتحقق في ضمن السلسلة التي
وان حمل على ما هو الظاهر فيتوجه انه لم يندفع السؤال بالترديد الثاني
ليلزم منه كون السبب التام للمجموع مؤثرا في شيء من آحاده لا يخفى ما فيه لعبارة
بل الاولى ان يقول مؤثرا في كل واحد من آحاده لكن مخصصه هو انه يلزم ان يكون
السبب التام للمجموع متوقفا على كل واحد من الآحاد فلو كان مؤثرا في شيء
من الآحاد يلزم توقف الشيء على نفسه واذا بطل كونه مؤثرا في شيء من احاده
بطل كونه مؤثرا في كل واحد منها واراد بالمؤثر في هذا المقام ما له مدخل في
الشيء المعلول وهو لا يختص بالعلة الفاعلية لكن يتوجه ان انكار تاثير المؤثر
التام في المجموع في شيء من آحاده مكابرة وايضا التمسك بهذه المقدمة
هو مدار الجواب بل الاصوب ان يقال يؤثر في شيء من احاده كل واحد من آحاده

ده قدس سره لانا نقول العلل موقوف عليه فلو صح ذلك لصح
لا يخفى ما فيه والظاهر ان قوله وتامل شانه انه قدس سره لو قيل
الخارج عن الجملة المذكورة لا يجوز ان يكون اولى وفيه بحث اذ للخصم ان يقول
لا يجوز ان يكون الخارج واجبا اما اولا فلمثل ما قال في الممكن بانه لو كان
المؤثر واجبا لكان داخلا في السلسلة بعلة الاحاد ان يكون منتهى
السلسلة وما اورده بقوله فان قيل يتوجه ههنا وجوابه ما ذكره
في جوابه واما ثانيا فلما سيحققه قدس سره بقوله وقد يقرر هذا المقام
بوجه اخر ويقال كما لا يخفى ثم ما ذكره من الترديد بانه اذا ارتبط بالخارج
الجملة فلا يخ ان يرتبط به كل واحد اذ يتحقق ههنا حصر صوري يتوجه عليه
ان ما ذكره في كل من الشقين يرد في الشق الاخر فيخصص كل شق
بمحذور لا يخ عن تحكم وذلك لانه على تقدير ان يرتبط الخارج
بكل واحد كان داخلا في الجملة وكذا على تقدير انه يتعلق بفرد واحد
يلزم التوارد وهذا مبني على ما نقول ان الكلام في العلل المستقلة
حتى يكون التوارد محذورا قدس سره وهو ان يقال الا انا نسلم الخروج
عما نحن فيه الظاهر هذا وان كان منع اصوله لكنه دعوى في الحقيقة
ولا نسلم بمعنى غير مقبول وما ذكره في مقام السند دليل في الحقيقة
مع عدم مقبوليته فتدبر قدس سره وقد يقرر هذا المقام بوجه اخر

ويقال قوله اذا ثبت الاحتياج الى الامر الخارج يلزم انقطاع
الجملة سواء كان ذلك الخارج واجبا او ممكنا بعين ما ذكره فحينئذ
يلغو اثبات كون الخارج واجب الوجود اللهم الا ان يقال لما
اثبتنا البطلان انه حين افتقار الجملة الى الامر الخارج نقول يلزم الانقطاع
وبطلان التسلسل مع انه يلزم المطلوب الاول ايضا وهو اثبات
الواجب قدس سره في بعض النسخ ان اراد ما هو في مقابلة
النظري لم لم يحمل الكلام على ان العلم ضروري كما على البديهي وما ذكره
بقوله فان العلة التامة دليل على كونه بديهيا ولا ينافي بداهته لانه لا بد لبل
لم ينطبق على كونه بديهيا قدس سره والاولى هاهنا ان يدفع بان الوجود
اول يمكن ان يقال الفاعل المستقل في جملة الممكنات الصرفة ما هو موقوف
المعلول الاخير الى غير النهاية والمرجح استلزامه على فواعل جميع الاحاد لانه
لانه فاعل كل واحد ما فوق ذلك الواحد الى غير النهاية ودفع الشارح هاهنا
اذ يمكن ان يقال فيه ايضا المراد الفاعل المستقل لجميع ما يتوقف عليه
المعلول قدس سره لا نقول ان المعتبر مع الواجب كل واحد
اذ وفيه نظر لانا اعتبرنا مع الواجب كل واحد لكن لا على وجه الخارجية
ما لعشر مركب من الواجب وتلك الاحاد بل اعتبرنا الاحاد صفات مقارنة
لها والحاصل انه قد يطلق العلة التامة ويراد جميع ما يتوقف عليه المعلول

ل وما الا الخارج عن شيء يتوقف عليه المعلول لا يدخل العلة التامة البسيطة
على ما مر وقد يطلق ويراد بها الفاعل المقارن للشرائط والعلة ما يحصل ما لم اراد
هاهنا هو المعنى الثاني ومع فيخرج بعض الموقوف عليه غير محذور فان قلت لنا
ان نقول لا بد لتلك الجملة من علة تامة بالمعنى الاول وهو جميع ما يتوقف عليه الجملة
فالترديد فيها انها هل هي داخلة فيها ام لا الى اخر الكلام قلت نختار انها
عين الجملة كما في المركب من الواجب والمعلول الاول واذ لا شك ان علته التامة
بهذا المعنى نفسه ولو سلم فهذا ما ذكره قدس سره وحمل كلامه عليه بعيد
غاية البعد بل الظاهر انه فهم ان مراد العلامة من تفسير العلة التامة بالفاعل
الشرائط تفسير العلة التامة بالمعنى المشهور وهو الاول لهذا وكان ما فيه دفع نحو
ان تفسير العلة التامة انما يقتضي توقف المعلول على كل واحد من اجزائها لا توقف
المعلول على نفسها واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح لغوي على ما قيل قال الشارح
اذ الشرط لا يكون داخلا في المشروط لقائل ان يقول لم يقل العلامة انها
للمعلول بل نسبها الى الفاعل ولعل المراد انها شرائط لتاثير الفاعل وظاهر
انها خارجة عن الفاعل وعن تاثيره والجواب ان ليس الكلام في عبارة
العلامة بل في هذا المعنى للعلة التامة قد يكون في كلام القوم على وجه يشعر
بنسبة تلك الشرائط الى المعلول كيف والشرط على ما في تفسيره للمعلول
كالفاعل والصورة والمادة والغاية واضافته الى الفاعل لادنى ملابسة على ما هو

لجزء المعلول كالمادة والصورة نفس اثر فاعل الجملة لا يصدق عليهما انهما
من الشرائط بانه اثر فاعل الجملة لا يصدق عليهما انهما من الشرائط تأثير فاعل الجملة
الشارح ولا وجه لارادة هذا السند الا ان يكون اعادة للمنع الاول
او لم يمكن ان يكون سند المنع الضرورة وذلك كيف يدعي
الضرورة فيها مع ان نقيضها واقع كالمثال المذكور الا ان يقال قد استدل
على تلك المقدمة بقوله فان العلة التامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود
لانا نقول قد اشار اليه بان هذا لا يصلح دليلا على كونها ضرورية بل لو كان دليلا
على نفس المقدمة وصحتها على ان منع المقدمة المستدل عليها راجع الى منع
مقدمات دليله والمنع ههنا متوجه على دعوى تقدم العلة التامة على معلولها
بل على دعوى مغايرتها له وقد سمعت فيما الكلام ههنا في تعليقاتنا
على الرسالة المشهورة في اثبات الواجب لبعض اجلة المتأخرين
روّح الله تعالى روحه الشارح لانا نقول الخ ثم ان المجيب اقول
لا يخفى على الناظر العارف باساليب الكلام ان المراد بلفظ المجموع فيه ما اريد
بلفظ المجموع في قوله لا نسلم ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ المجموع في المتن فكان
المراد مجموع المركب من الواجب والممكن وح يكون هذا المجموع فرضيا
ليس موجودا فكيف يرد في عرض وجوده ويمكن بتكلف ان يقال اراد
غير الموجود الا وهو مجموع الممكنات المرتبة الذي كان الكلام في علته وكان

كان المراد انه وان اندفع المنع لكن اعتراض بنحو وهو ان يقال لا يخلو
اما ان يجب دخول كل واحد من اجزاء المعلول المركب في علته التامة
ام لا يجب فعلى الثاني يجوز ان يكون بعض آحاده اذ ح لا يلزم توقف الشيء
على نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان يكون العلة واجب الوجود على ما
هو رأي الحكماء والاظهر ان يقال المراد بالمجموع هو المجموع الاول وغرض المحشي ان هذا
المجموع وهو مادة النقض وان كان غير متحقق بزعمه لكنه على ذلك
تحقق عندك فنقول ح هل يجب دخول كل واحد من اجزاء المعلول
في علته التامة ام لا وعلى الثاني نقول يجوز في جملة الممكنات ان لا يكون
علته التامة جزؤها كالجملة المركبة من الواجب والممكن عندك وعلى الاول
نقول كيف نقول علتها التامة هو واجب الوجود مع انه لا يتصور كون
خارج الجملة جزءه ويمكن تطبيق عبارة الشرح عليه وذلك بان يعاد
ضمير قوله لا نسلم ان هذا المجموع اذا لم يكن موجودا في الواقع لكن كان موجودا
بزعم المستدل وركب حال الظاهر في رجع ضمير علته التامة الى المجموع
في الموضعين فيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا اما ان يتحقق هذا
فيبقى النقض ام لا فيبطل دعواك قدس سره فنقول اذا اعتبرنا العلل
الى علة له فيه نظر لانه ان اريد بالفاعل المستجمع الفاعل المجامع مع المعاونات
لا بد ما يتوقف عليه التأثير او لا بد ما يتوقف عليه المعلول على ما هو

على ما هو الظاهر من لفظ الفاعل المستجمع فيرد عليه انا نختار كون الجملة
الاولى الثانية ونمنع استحالته لتوقف المعلول على الامر الخارج
عن الفاعل المستجمع اذ يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا في الامور المعتبرة ربه
معه قوله لا يتوقف المعلول على غير العلة التامة قلنا انما يمتنع توقف المعلول
على الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه المجموع
لا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع وان اريد به الفاعل مع تلك الامور
اى المجموع المركب من الفاعل وغيره فان اريد التركيب مع سائر
ما يتوقف عليه المعلول كما هو الظاهر من لفظ العلة التامة فنختار كونه
عين الجملة الثانية ونمنع استحالة كون الشيء علة تامة لنفسه كالمركب
من الواجب والمعلول الاول مثلا على ما حرر وقد عدل قدس سره عن التقرير
المشهور الى هذا التقرير لاجل ورود هذا المنع وتجويز كون الشيء علة
تامة لنفسه فكيف يتمسك في تقرير المصنف بهذه المقدمة وان اريد
الفاعل الجامع لجميع ما يتوقف عليه المعلول من الشرائط دون الجزء المعلول
وذلك لانه في الحقيقة اثار للشرائط للتاثير فنختار كون الجملة الاولى لي
جزء الثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الخارج عنه اذا كان
داخلا في الاجزاء قدس سره واما ثانيا فلانا اى بعض بعض الجملة
الاول والثاني علة العلة علة بعيدة للمعلول لا يصل اثره الى المعلول

المعلول بل المؤثر فيه هو القريبة ولو سلم فالكلام في العلة المستقلة
او التامة فظاهر ان ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية لما اشتمل
على جميع العلل غير العلة الاولى بالعلة ولو صح ما ذكره لزم ان يكون العلة البعيدة
اولى بالعلية من القريبة هذا خلف قدس سره وهذا الحسن علة
لنفسه لكن في النظر فيه نظر هذا يقتضي ان يراد بالعلة التامة المجموع لا الفاعل
المستقل وانت بما قررنا تقدر على اقامة النظر على موضع مما بقي
المص فان الثانية انما ينطبق على الاولى لو اريد بالانطباق ان يكون
بازاء كل واحد من كل واحد منهما واحد من الاخر فظاهر انه لا يتحقق بدون التساوي
ولهذا قال كان الناقص كالزائد وكذا اذا لم ينطبق في العبارة الثانية
بهذا المعنى ولهذا قال الشارح فبناء على الاول ويلزم الاول وقال العلامة
ذلك لانا نعلم ذلك بالضرورة اذ انطباق المقدارين المتجانسين
لا يكون الا بسبب التقارن واما في العبارة الثانية حيث قال فاما ان يسطرف
فاراد بمقابلة كل واحد من كل احد منهما بواحد من الاخر والحاصل
من الانطباق فقد يكون تاما من احدهما فقط وقد يكون تاما من كل واحد منهما
والمراد من الاول الثانية المعنى الثاني وفي الثانية ما يتناول الاول والثاني
قدس سره عدم الانطباق بين ... تحت نوع اول
وظهر من تقييد الانطباق بكونه تحت نوع جواب استكاره بما ...

اذا فرضنا حركتين في زمان واحد احديهما قطعت فرسخا والاخرى
نصف فرسخ ثم فرض الانطباق يلزم مساواة الفرسخ لنصفه وكذا
في صورة مساواة المسافة ومخالفة الزمان بل نقول اذا لم يمكن الاندراج
تحت نوع واحد لم يتحقق الانطباق حقيقة وسنصرح به قدس سره
في تحقيق كلام الشارح حيث قال ان الانطباق لا يتصور الا في المتجانسين
قدس سره فيلزم تناهي اجزاء الزمان مع انها من الحوادث اقول
تقريره بتقرير التطبيق على وجهين احدهما ان يكون ههنا حادثان ولا يكونان
متناهيين في العدد فيحصل حوادث غير متناهية مترتبة يجعل كل حادث منها بازاء كل واحد
من احاد الاخرى على ما قرر ههنا وثانيهما ان يكون ههنا كم متصل
كان متناهيا من جهة المقدار اي غير منتهية الى حد من سطح او خط او العظمة
وجعل منطبقا على آخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار تجزية وهذا هو المعتبر
في اثبات تناهي الابعاد وظاهر ان الزمان كم متصل فاجزاؤه فينبغي
ان يكون بالتقرير الثاني ولما كان المذكور في الكتاب هو التقرير الاول
فالنقض بان الزمان بالتقرير الاول والصواب فلهذا قال قدس سره فيلزم تناهي اجزاء الزمان
ولم يقل تناهي الزمان والمقصود ان تقرير الدليل في اثبات تناهي الزمان
بالتقرير الثاني وكان النقض بخلاصة الدليل اذ التقرير الاول وفيه محل نظر
وذلك لانه قابل لان يقول تجزية الزمان الى غير النهاية في الخارج باطل

باطل في الذهن على سبيل التفصيل ايضا قال وعلى سبيل الاجمال
لا يكون في الجزء الثاني لهذا التقرير اذ في هذا التقرير لا بد من الامتياز بين الاجزاء
حتى يكون هناك اول وثان وثالث وفي الاجمال لا يتحقق الامتياز
فلا يجري هذا التقرير فيه ايضا في توجيه قدس سره يلزم تناهي
بعض الحوادث التي هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشارح ان المراد
لزوم تناهي جميع كل الحوادث بل الاصوب ههنا التعميم والتعبير
بان كل سلسلة من الحوادث لما كانت متعاقبة كان وجود كل
منها في زمان خاص ليصح استناد الحوادث الى القديم على ما مر
ثم تناهي اجزاء الزمان بل تناهي نفس الزمان يلزم تناهيها قدس سره
وقد يجاب بان القابل هو الموجود من الكم وتوضيحه ان اجزاء الزمان
ليس في وجود الآن اما خياليا او ذهنيا خياليا والزمان المنقسم
غير منقسم والموجود منه في الخارج لا يكون الا متناهيا لان البرهان
الدال على تناهي الابعاد ينفي وجود البعد ايضا الغير المتناهي في الخارج ايضا
على ما يشهد الرجوع الى البرهان وقد صرحوا به ايضا نعم يمكن تعقله
لكن لا يكفي هذا الوجود في اجزاء البرهان لان اللاتناهي من عوارض المعدود
الخارجي ولا يحتاج الى في التعداد في التعقل يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان
الصحيح وصرح به في كتب القوم ولا يبعد ان يكون قوله تامل اشارة

الى منع التقرير لان وجود الزمان الغير المتناهي خارجا وخيالا محال
فيمكن منع صحة وصفه بالانطباق وح يلزم السائل على هذا التقرير وقد يقال
لو وجد الزمان الغير المتناهي لا نصف بصحة الانطباق فيلزم التناهي
على تقدير اللاتناهي فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون بالمثل اشارة
الى هذه الدقيقة   الشارح اي غير القريبة لتخصيص التقسيم اولو
لو قيل لو تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول وبين واحد من علله
اما لا يتحقق العلة كالعلة الاولى ويتحقق العلل المتناهية يلزم تناهي الجملتين
م المتناهيتين المذكورتين في الشرح والحاشية   المص واما العبارة
الثالثة فلم لا يجوز ان يكون مثل هذا المنع في العبارات الثلث والدليل
ي الجواب ليس مقصود المستدل من توهم الانطباق وفرض
الانطباق وانما غرضه وقوع الانطباق فنقول يلزم منه الانطباق
محال وكذا توهمه بالتفصيل والاجمال غير كاف على ما عرفت
بل فرض الانطباق ويتم ظهور الانطباق فالمستدل لم يبين دليله على وقوع
الانطباق ووقوع توهمه بالتفصيل حتى يقال انه محال بل مجرد فرضه
ولو توهمه بالفعل حتى يقال انه محال بل فرضه وتوهمه في لحاظ العرض
جائز بل واقع ولكن المفروض محال فلا يلزم منه محال فانه دقيق
قدس سره ولا يخفى الخ الطويل الكلام بعض ما ذكره الشارح

رح في الظاهر منع المتصلة وفي الحقيقة يرجع الى منع المنفصلة وانت تعلم
ان التطبيق بينهما   قدس سره والمنع وقوع احدهما اه اي التطبيق بما
في الشرح على هذا لمكن نهاية السهو وذلك لان محصل قوله لو كان التقدير
واقعا على انه لو كان التقدير غير محال بل يجوز ان يكون محالا فلا يترتب عليه
شيء منهما اصلا كالكل واحد من الامرين وان لم يكن ملازما بخصوصه لكن التقدير
المستدرك بينهما لازم لا محالة لانا نقول وقوع احد النقيضين امر صادق
متحقق في نفس الامر وكان متحققا على كل تقدير واقع لان الامور المتحققة
تصدق كل واحد منها على تقدير الآخر لكن على سبيل الاتفاق لا على وجه اللزوم
كيف ولو كان كذلك يلزم صدق اللزومية بين كل قضيتين ضرورية الصدق
وبين كل قضية لغيرها صادقة او كاذبة   الشارح والاتفاقية لا يلزم استنتاج
نقيض تاليها شيئا بل الاتفاقية لا تنتج مطلقا ووجه ما ذكره الشارح
ان الصدق الاتفاقية مطلقا يقتضي صدق تاليها فالمقدم الاستثنائية
كانت منافية للشرطية فابى الانتاج   الشارح واعلم انه لا حاجة لك
الى الزبرهان اقول قد عرفت ان المنع الكاو الذي اورد على العبارة
الثالثة يرد على العبارات الثلث وتقريره ههنا انا نمنع ويقال التطبيق
لما كان محالا وكذا فالبتة يجاز ان يستلزم محالا اخر وهو عدم الانقطاع لكن الانقطاع
لما لا زال كان عدمه متحققا على هذا التقدير فخلاصته ان المحال قد يتخلف

٥٥

قد تتخلف عنها لوازمها بل ترتب عليها نقائضها وايضا ما ذكر
في العبارة الاولى يرد عليها وذلك بان يقال عدم قابليته لان تنطبق
بحز الوهم لعدم انتهائها الا لانتقاص احدهما بالزيادة والاخر بالنقصان
حتى يلزم الانقطاع ويمكن توجيه كلام المصنف بما كان فيه من
الجهة التي نبهنا عليها فان قيل يحتمل ان يجعل كل واحد من الجملتين
بازاء كل من الآخر كل النظيرة لكونهما متشابهتي الاجزاء طبعا كان رجوعا
الى العبارة الاولى قدس سره بل الحق انه وقوع المجموع بينه
وبين غيره علة غير متصور ويمكن توجيهه بوجهين احدهما ان وقوع شئ
بين طرفين يقتضي خروجهما عنه ووقوع الكل بين جزئيه غير متصور
وح كان المنافاة فيه متحققة بالعيان وذلك اما بان يراد بالكل ما عدا الطرفين
او انه يراد بالكل ما عدا الطرفين وبان يراد بالبينونة بين طرفيه
ان يكون لها مبدأ ومنتهى لكن ينبغي حينئذ التعرض للمعلول الذي
هو المبدأ ايضا وثانيهما ان يكون نائب الكلام المتن في ذلك بان
يقال وقوع الكل بين المعلول الصرف وعلته علة يقتضي ان يكون
ذلك لعلة طرفا وغير طرف اما الاول فظاهر واما الثاني فلأن
ان كل عدد واقعة في سلسلة كانت واقعة في الوسط لعدم
قدس سره والا فالتقرير الذي الحق او افيه بما مثل الظاهر المساك

ضمنا بينهما

المستدل خلط بين حكم المتناهي وحكم غير المتناهي فحكم على غير المتناهي
بمثل ما كان حكما على المتناهي على ما يظهر بالتأمل الشارح لما انك
اذا اخذت ما بين كل واحد واحد من الذراع بهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون
المراد ان يكون ما بين كل واحد واحد منها في الجملة دون الذراع وح كان المراد بالآحاد
على الترتيب الآحاد التي ليس بينها واسطة وما ذكره قدس سره في الحاشية
حيث قال يحتمل ان يكون بهذا الواحد واحدا من وسط المقدار لا بواقعه
وما بينهما ان يعض واحد بنسبة اليه كل واحد بانه بينه وبينه اقل من ذراع وانما
هو الموافق للحاشية وانما لم يحتمل قوله قدس سره كلام الشارح على الاول
مع كونه اظهر لا من احدهما لاستلزام كونه ما بين كل واحد واحد
اقل من الذراع لكون الكل اقل من الذراع لا يصلح ان يدعيه احد من ارباب التميز
حتى يتفرع يقال ان الشيخ ما اراد ذلك وثانيهما ان يهدا الا لوا
ولا يلائم ما نحن فيه لانا نحن فيه ان يعض واحد هو المبدأ وينسب اليه كل واحد
من احاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفهمه قدس سره وح نقول صورة كون الكل
اقل من الذراع ظاهر بان يفرض الكل من الذراع وكون الكل مساويا ظاهر
ايضا ما التصوير الذي بينه قدس سره اما كونه اكثر من الذراع فكما اذا فرض
الكل ذراعا وربع ذراع وفرض الواحد المعين على منتهى ثلثة ارباع ذراع
وعلى هذا الوجه كان الآحاد على ترتيب بلغ الوحدانية في الجملة والآحاد على

بلغ

المشتمل على الآحاد وهي التي عبر عنها بقوله اشتملت على اجزائها
فتدبر. الشارح لعدم انتظام برهان التطبيق في صورة عدم الترتب
طبعا ووضعا ظاهر اذ لا يتحقق ههنا اول وثان وثالث اما في الخارج
فظاهر واما في الذهن فلانا اما ان يكون الامتياز بين عدد وآحادها بحيث بعضها
ما الاولية بعضها بالثانوية بحسب الوجود الذهني على سبيل الاجمال
فنقول لا امتياز للعلم الاجمالي بل يحصل الجميع بصورة اجمالية فلا امتياز بينها
واما بحسب الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير
المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن صور غير متناهية متمايزة ويحفظ
واما في صورة عدم الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج ضرورة
بل الحق ان النسب والاضافات من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث
الوجود الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي بعين ما مر في عدم الترتب
فان قلت يكفي الوجود الخارجي بمعنى التعاقب اذ لا شك ان كل واحد
من تلك الآحاد موجود في زمان مختص به فالجميع موجود في مجموع ذلك
غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا قلت اتصاف كل واحد
من الآحاد بالاولية والثانوية والثالثة وغير ذلك كانت تلك
الاوصاف اضافات ونسبا مقتضى اجتماع تلك الآحاد في الوجود
فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود الخارجي لفرض عدم اجتماعها

عها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان وجودا ذهنيا اجماليا فلا يتحقق
الامتياز الضروري لصحة اجراء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا
فيمتنع ان يحصل في الذهن تلك الآحاد مفصلة دفعة او في زمان متناه بداهة
واما ان يحصل مفصلة في زمان متناه متعاقبة فمحال على تقدير حدوث النفس
بل على تقدير حدوث الآن بها ايضا وذلك محال لا نزاع فيه
وان النفس باقية ابدية فلا يفيد ذلك لان ما حصل من العلوم والصور
في كل زمان لا يكون الا متناهيا هذا كلام مع انك قد علمت ان لا بد من وجود
مجتمعة ليصح اتصافها بالنسب التي بينها لان النسب تقتضي وجود الاطراف
حين تحققها ولا يكفي وجودها التعاقب اطرافها في الوجود ولهذا لا يمكن
ان اتصاف الزمان بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو بحسب وجودها في الذهن
حتى تكون مجتمعة ولا تكون في الخارج ولو فرض انها موجودة فيه واما
واما اذا كانت الآحاد مجتمعة الوجود في الخارج مترتبة فيه فالعقل
طبق احد الجملتين على الاخرى بان جعل كل واحد من احديهما بازاء
من الاخرى كل النظير ويكفي فيه ملاحظتها اجمالا لان الامتياز بينهما حاصل
في الخارج ويكفي ذلك الحكم الاجمالي على آحادها بالمقابلة والمطابقة
ولما كانت مجتمعة في الوجود الخارجي صح اتصافها بتلك الاضافات
والنسب بحسب ذلك الوجود فتأمل حق هذا فانه تحقيق المقام واشكاله

على التوقف وقد عرفت ان فيضان الحادث عن القديم
لا يتصور الا بالقول بتسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فكاد لل
ينفي هذا التسلسل كان مغالطة ينبغي حلها فتامل قدس سره
واما انه هل يجوز ان يكون له علتان مستقلتان بحيث لا يمتنع اجتماعهما
اقول الاحتياج الى قيد امتناع الاجتماع وذلك بانه يقال يجوز
ان يكون ان يكون هناك علتان يوجد المعلول بكل واحد منهما عند الانفراد د
فكل واحد علة مستقلة كافية في وجود المعلول وكانت بحيث
يجب بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع يستند المعلول الى المجموع عما
معا كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره قدس سره في هذا الكتاب
انه عند اجتماع الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع تلك الاعدام
الا ان يقال لا يجتمع العلل المستقلة من حيث انها مستقلة المعلول
لا يستند الى كل واحد منهما بل الى المجموع فالعلة في الحقيقة
ان يقال النزاع في توارد العلل المستقلة على معلول شخصي لفظي يصلح
لان من قال بجوازه قال بانه يجوز ان يكون في معلول واحد شخصي ان لكل منهما
ان يستند اليه المعلول وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع يستند الى المجموع
ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز اجتماع العلتين المستقلتين من حيث
علتان مستقلتان بان يستند المعلول حين الاجتماع الى كل واحد منهما

منهما منفردا واستحالته ظاهرة لانه في قوة تحصيل الحاصل وعلم
ان القوم صرحوا بامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد سواء كان مع امتناع الاجتماع او كانت متحققة او متعاقبة ثانية
انهم عرفوا العلة بالمعنى الاعم مما يتوقف عليه الشيء وفسروا
التوقف تارة بالمعنى المصحح للفاء وتارة بمعنى لولاه لامتنع المعلول
وظاهر انه تفسير التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور كان يثبت الدعوى
ظاهرا بالدليل الثاني واما صورة الاجتماع فجريان الدليل فيه ظاهر وما صور في
التبادل والتعاقب فلان العلة حقيقة لا يكون الا القدر المشترك بينهما
ولا تعدد في القدر المشترك انما التعدد في افراده لكن هذا اي الزام
كون العلة هو المقدار المشترك صحيح في الشرط مثل الاصح في الفاعل
في الواحد بالشخص لا يكون الا واحدا بالشخص والعقل ينقبض عن ان يكون
رتبة المعلول فوق رتبة الفاعل في التحصيل كما ينقبض عن ان يكون
رتبة المعلول فوق رتبة فاعله في التحقق ولهذا لا يجوز ان يكون فاعل
عل الموجود الخارجي معدوما خارجيا بخلاف سائر العلل وذلك لان مرتبة الفا
على سائر العلل لانه المؤثر والمفيد بخلاف سائر لانها شرائط وآلات
للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل فاذا كان هنا كاعيان يصلح كل منهما
ان يصير شرطا للتاثير امكن ان نلزم ان الشرط حقيقة هو القدر المشترك كما قالوا

في الصورة الجسمية بالقياس الى الهيولى فالعلة ما بينه الصورة
واذا كان سببان يصلح كل منهما ان يكون علة لا مفيد الوجود المعلول
يلزم ان يكون الشخص الحاصل بتاثير هذا غير الشخص الحاصل بتاثير ذلك واما العلة المادية
والصورية فالتعدد فيهما مع وحدة المعلول غير متصور وحكم العلة الغائية
حكم الشرط وينبغي ان يعلم ان المعلول في الحقيقة لا يستند الا الى ما معه
وجوده بدونه والمعنى المصحح للفاعلية ما يكون حقيقة بين السبب من ما لا يمكن
حصول الشيء بدونه فالتعقيب ان يثنى مثلا زمان وعلم ايضا ان التعدد
كل علة مستلزم للتعدد
في العلل المستقلة مثلا اذا كان التعدد في الشرط يتعدد العلة المستقلة
لانه بانضمام كل شرط الى الباقي يحصل علة مستقلة لكن التعدد الكائن
في بعض ما هو علة فغير متصور على ما عرفت واما اذا كان التعدد فيما صدق
فيجوز في غير الفاعل والمادة والصورة بكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع
الشارح وذلك لان افتقاره الى هذه لوجوده بالذات بعينها
واستغناء عنها لوجوده بالآخر اقول وفيه بحث لان الافتقار
والاستغناء متقابلان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ذاتا واعتبارا
والتعدد بالحيثية التعليلية لا ينفع في جواز اجتماع المتقابلين اذ لا يمكن
اجتماع السواد والبياض والوجود والعدم مثلا باسباب متعددة
الا انه لا يجب لا اولوية الذهنية في كلام قدس سره ظاهر رجوعه بالآخر

لاخر كان علة للاستغناء فهذه وليس فيها في محل الاستغناء
حتى يكون الاستغناء عارضا لذات المعلول مع وصف وجوبه
بالآخر وهو ظاهر قدس سره وان كان كل مستقل اذ العلة التامة
جميع ما يتوقف عليه يعني يسلم كون كل علة مستقلة واما العلة التامة
فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في الجملة لا يكون
ذلك الا المجموع فكل منهما مع كونه علة مستقلة كانت بعضا
من العلة التامة ولا التعدد في العلة التامة ومرادنا هو ان التعدد في العلة التامة
لا يجوز لا نزاع في امتناع التعدد في العلة المستقلة اقول
لكن الظاهر ان العلة المستقلة هو الفاعل المستقل لا العلة التامة
او في تحرير الدعوى فان المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان
والدليل الاول ما يهدف والثاني كان معطوفا عليه ليدل على ما ذكرتم الاول
عليه بل التعدد في العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل نحو في الجواب
ان الفاعل من حيث كل منهما لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد في العلة
المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال فيكون ظاهر البطلان
لانه في قوة تحصيل الحاصل قدس سره اي من منع الفاعل بشرطه بحيث
المعلول ولو جيه لانه لفاعل خ فان تعدد العلتين المستقلتين بكون
عند الانفراد يستند المعلول الى ما يوجد معه وعند الاجتماع الى المجموع

لا الى كل واحد بالاستقلال فلا يصدق ان المعلول يجب بكل منهما
بل يجب بهما معا واجاب بانا نقول مرادنا بالعلة المستقلة ما و
وحده المعلول اى ذاتا لا المشاركة الغير وهذا هو الذى اشار اليه قدس سره
بقوله يجب ممتنع التخلف نظرا الى ذاته اى من حيث هو لا مقيدا
بحال الانفراد فقط واذا اراد بالعلة التامة جميع الموقوف عليه بمعنى
جميع ما يستند اليه فلا نسلم ان الفاعل الاخر داخل فى الموقوف عليه بما مر
نظرا الى قوله قدس سره كما يظهر لنا من الصادق هذا لكن للمانع ان يقول
مرادى بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده يوجب المعلول ويؤثر فيه لكن لا مطلقا
بل جميع عالم الوجود بما يشاركه فى صحة ايجاد المعلول وحينئذ لا احتياج
لتسند المعلول الى المجموع فى توارد العلل المستقلة على المعلول
مطلقا لا معا ولا بدلا واقعا بالبيان المذكور وهذا التحقيق من نفائس الفن
قد تفطن به بعض اجلة المتاخرين فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك
حقيق الشارح قال وقد عرفت ما فى هذا المنع حاصله ان المراد بما
الذاتى ليس ان الذات مقتضية للغنا حتى يتوهم كون منع الحصر منه
وبين الحاجة الذاتية وفيه نظر لان المنع ينتقل الى موضع الغنى واما انه يجوز
ان لا يقتضى الذات الحاجة ولا الغنا لكن يعرض لها الحاجة الى العلة المعينة
فى ضمن العوارض المحتاج اليها ولا يتوهم انها بمعنى المنع السابق لانه الحاجة نقيض نفس الطبيعة

الطبيعة فى هذا المنع فى منع المص الحاجة عارضة لنفس حصر الفرق
ظاهر المص مقدمتان اولهما قد خلل فى وجودها فى هذا الكلام وفيه منع متهم
احدهما ان مدخلية المعروض فى العارض المعلل لا عمم ضرورى فلا حاجة للعلول
والاله وثانيهما ان المراد بالمدخلية فى تشخص الماهية ما يقابل ما هو المعنى
الاخص لكن المراد بها فى قوله فان لم يكن للحرارة مدخل بالمعنى الاعم والمدخلية
بمعنى العلة الناقصة لا يكفى فى امتناع انفكاك المعلول عن العلة وكذا الحاجة
الى التردد فى التفصيل الذى ذكره المص كما لا يخفى على الناظر
والاخص يقال لا شك فى مدخلية النار فى مدخليتها وكذا الشمس
نقول ان كل علة مستقلة لعارضها ثبت المطلوب والا لكانت الحرارة
لهما وعلى التقديرين كان كل منهما علة مستقلة للغير فلا نسلم ان
فللنوع علة مستقلة بالمعنى الصحيح المذكور وهو الظاهر من كلام الشارح فى نوع
الشارح وح يكون العلة التامة المستلزمة غير العلة التامة للاخر مع قطع النظر
عن الاستدراك فانهم صرحوا بان الحرارة النارية غير الحرارة الكوكبية
بالنوع حتى قالوا ان الحرارة جنس تحته انواع اربعة غريزية ونارية وكوكبية
وما حصل من الحركة ثم اما من قوله لتقدمت عليها وهو ظاهر البطلان لوجهه
ان تقدم الصفة على موصوفها ظاهر البطلان ولا يلزم من ذلك بان الصفة
واحدة الشخص موصوفها حتى يقال لا يصح تعدد ولا حاجة اليه قدس سره

فنقول لا يخفى ان العلة الموجبة للمعلول حال انه يختار الشيء الاولى
ويقال ان الفاعل الموجود لا بد له ان يكون موجودا قبل المعلول
خصوصية كانت سابقة على صدور المعلول ايضا فح لا يكون تلك
الخصوصية نفس العدم اي المصدرية التي هي اعراض في اعتباري لان — المصدرية
لا يكون سابقة على نفسها فتعين ان يكون هذه اما نفس الفاعل
او امرا قائما به في تلك المرتبة من الشرائط وغيرها والمفروض انه ليس — عل
مع الفاعل شيء من الاجزاء والشرائط والآلات والقوابل فتعين ان يكون نفس الفاعل
واما اذا تركب الفاعل او كان هناك شرط فيمكن ان يتعدد الخصوصية
ويكون كل منها عين جزء منه او شرطه وعلى ما قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية
ما به الاختصاص اي ما يكون سببا لاختصاص العلة بالمعلول
واقول فيه بحث لان المراد ان كان هو ان الاختصاص لا يكون حقيقيا
بان يكون للعلة مع معلولها اختصاص ليس لها مع غيرها مطلقا فنقول
ذلك ممنوع بل اللازم ان لا يكون لها ذلك مع غيره مما لا يكون
معلولا وان كان المراد هو الاختصاص بالنسبة الى غير ما هو معلول فغير — نافع
محذور ان يكون هناك خصوصية مشتركة بين معلولات ما لم يتحقق بالنسبة
الى غير المعلول لا تنفيه من دليل فان قلت لا شك ان التاثير
في هذا المعلول مثلا ان للعلة خصوصية حقيقية بغير المعلول فلو صدر عنه

[illegible]

عنه معلولات تتحقق خصوصيات وقد فرض كون الفاعل بسيطا وليس تعدد
في الشرائط وغيرها قلت فلا اشكال ان التاثير نسبة بين المؤثر الذي
هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة اختصاص هذا المعلول بهذا التاثير
هي ماهية ذلك المعلول وهي متقدمة على هذه النسبة لا على المعلول
الموجود حتى يقال انه بعد التاثير ويحصل ان علة اختصاص كل نسبة
بالطرفين هو ذات الطرفين لا الموضوع هو المستلزم للعرض
المخصص له وايضا هذا منقوض بان تعدد المعلول من جهة تعدد الشرط
فلا يكون لكل معلول مع العلة خصوصية وهي نفس الشرط المخصص وكذا
يجب ان يكون للعلة مع كل شرط خصوصية ليست له مع غيره وينقل الكلام اليها
فان قيل مشتركة بين العلة وبين كل منها كان مشتركا وكيف ينقل الخصوصية
الى ما به الاختصاص مع نفس ماهية الشرط لا الشرط الموجود اذ يمكن ان يقال مثل ذلك — لك
في صدور الكثير عن الواحد فتدبر الشارح لجواز ان يقال كل منهما مع
مع الغفلة عن الاخرى لا يخفى ان على هذا يحتمل كون احدهما عينا والاخرى
داخلا الشارح لا يستلزم ان يكون من الماهية الفاعل او شرط
غير متناهية بعد لزوم كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين اول
فيه بحث قد مر الاشارة في بحث الوجود الذهني ووجهه هاهنا ان لا يكون
الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما يمتنع لو كان الطرفان حاصرين له

حتى يلزم انقطاع السلسلة اما لو لم يكن كذلك كما يقال مجموع الحوادث المتعاقبة
اما لو لم يكن يحتاج في الحادث اليومي الا الى استحالة فيه المصنف قال يحتاج
الى العقل فيه بحيث لان المصدرية على تقدير كونها المبادرة وان لم يكن
موجودة في الخارج لكن يتصف بها المصدر في نفس الامر فيحتاج الى علة
يتصف بها فالا وان يقال لا يلزم التسلسل المحال لانه ينقطع بانقطاع
الاعتبار اذ علة الاعتباري لا يلزم ان يكون حقيقيا فتامل واعلم ان مدعى
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو كان اثنان تعدد لكن لا يصدر عنه المتعدد
من حيث التعدد كان داخلا في المدعى لجريان الدليل فيه قدس سره ومفهوم
الصدورات هذا عطف على قوله ما هو سابق على الصدور ويعني الكائن
بل اما بالجهات ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذي نقل الشارح
من الحكماء صحيح لكن ان في اثبات وان كان نفس مفهوم الصدورات
لا ما هو سابق عليها كان المنقول فاسدا فالحق الحمل على الاول والاخفى على الناظر
المتامل في كلامه قدس سره احسن مذهب الحكماء انه لم يتعدد الفاعل ذاتا
او باعتبار الجهات تعددات لقال على الصدور ولا يتركا الصدر عنه المتعدد
ولا يكفي مجرد تغاير الصدور بل لا بد من تعدد كان فيه وان كان انه لا بد من تعدد
في الفاعل او في الآلات والشرائط فتمثيل تعدد الجهات فيه تفصيل لتعدد
الجهات اذ تعدد الجهات لا يتصور الا بان يكون هناك القوابل والآلات

الآلات والشرط بل يكفي تعدد الشروط اذ القابل والآلة داخل في الشرط
على ما عرفته فيذكر الشارح ويلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يكون
احدهما داخلا فيه التسلسل فيه يتصور بوجهين احدهما ان القابلية
وهي معنى الصدور يصدر عنه ايضا وبكذا وثانيهما ان القابلية صفة
كان القابل قابلا لها ايضا وهكذا لكن يتوجه النقض بانه يلزم في علية
شيء واحد شيئا واحدا اصلا وكذا يلزم عدم قابلية شيء واحد
شيئا اصلا قدس سره ويلزم منه ان لا يكون قابل الشيئين وفي
انه يلزم ان يكون صفتين كان شيء واحد متصفا بهما قابلا لهما معا
لصدر حد التقابل عليهما فيلزم انتفاء التحاد الاثنين قدس سره
سواء كانت واحدة او كثيرة هذه متعلقة بقول المصنف بكانت
او ظاهره لا يتناول الالهي بحسب لدة فقال البعض المراد معنى التعدد
المستفاد صيغة الجمع بل معنى الجنس الشامل للواحد والمتعدد
واما تعلقه بالقول فلا فائدة يعتد بها فتامل ان الشارح
عن نظر لعرف بالنسبة الخفاء ان الوجوه التي ذكرها قدس سره
حقيقة على ما قرره واكثرها مستبعد من توجيه الشارح والمتن وان امكن القائل
على توجيه المتن بخصوص ان العقول الا متعدد من حيثية المهيولي الجنس
فينبغي ان يقال ان ذلك ليس الا للمادة ولا يخفى توجيه المتن

الشارح فتصفها بالوحدة جسمهم هم بنوا على هذا اثبات النفس المجردة
للفلك وح لقول النصف الجسم الذي فرض حركته ان كان على تقدير انفصاله
بكل حركة يكون حركته موافقة لحركة الكل مساوية لها وان كان على تقدير انفصاله
والفكاكه فنقول لما كان الفلك محال فجاز على تقدير وقوعه ان لا يتحرك او يتحرك
حركة مساوية لحركة الكل قدس سره لا واحد في الا طراره بالمعلل هذه الحاشية
متعلقة لقول الشارح من عدم التفاوت بحسبها ان يقال انه لو لم تكن زيادة
الجسمية موجبة لزيادة الحركة لم تكن الجسم الكبير ازيد حركة من الجسم الصغير وذلك باطل
لانه بنا الدليل على ذلك وانما قال اولى اذ يمكن توجيهه بان يقال المراد
زيادة الجسمية ليست سببا للتفاوت من حيث الجسمية لا من حيث استلزام زيادة الجسمية على زيادة القوة
وايضا اللازم عدم التفاوت من جهة زيادة الجسمية ان زيادة الجسمية
ليست مانعة وعائقة بالنسبة الى الحركة ولا ينافي ذلك كونها سببا مقتضيا
لزيادة الحركة وهذا التوجيه اقرب الى قوله وكيف وبان زيادة الجسم زيادة القوة
او معناه انه كيف يمكن ان يقال ان زيادة الجسمية صارت مانعة عن زيادة الحركة
والحال ان في صورة زيادة الجسم لما تحقق زيادة القوة كان زيادة الجسمية سببا
لزيادة الحركة لا انها مانعة عنها ودفعه من يقول ان زيادة الجسمية مانعة عن زيادة
الحركة مراده انفس زيادة الجسمية مانعة ولا ينافي ذلك كونها سببا
لزيادة الحركة من جهة استلزامها على زيادة القوة فتدبر الشارح لان مقصوده

ده سلب لان نهاية الكل الذي هو نقيض اللانهاية لا يقال التناهي
نقيض للاتناهي لا سلب للاتناهي لانا نقول انه يقول نقيض السلب سلب السلب
بناء على ظاهر قول من قال نقيض كل شيء سلبه لكنه باطل عند المحققين لان نقيض
من النسب المتكررة ولا ان يكون من الطرفين فاذا كان السلب نقيض للايجاب
كان الايجاب نقيضا فبالحقيقة كان نقيضا لثبوت السلب بناء على ان
السلب لا يمكن وروده الا على الثبوت والوجود لكن مراده ان اللاتناهي
ليس نقيض للتناهي لانها بمعنى عدم الملكة ولهذا لم يتصف بها المجردات فتدبر
قدس سره فلا بد ان يكون اكثر عددا من حركة الكل مع لا انما هي ها عددا
لا يخفى ان الاكثرية اما من جهة الاتحاد في الزمان واطولية المسافة واما من جهة
في المسافة واختصاص الزمان فههنا لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاكثرية
في المسافة وذلك اما بطولية ذات المسافة وهو يقتضي لا تناهي الابعاد وهو باطل
فتعين ان يكون من جهة تكرار المسافة الواحدة المتناهية وبهذا خص الكلام بالمتناهي
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة عليها غير متناهية
من جهة المدة قلت قطع مسافة لا يمكن الا بعد قطع نصفها في نصف ذلك الزمان
فيلزم تنصيف الزمان الغير المتناهي وهو خلف وايضا يلزم ان يقطع جزء
منها اصلا لكل جزء منها النسبة الى كله والزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء
النسبة ايضا الى كله فذلك الجزء من الزمان كان غير متناه فلا يمكن حصوله تمام

لان حصول الزمان الغير المتناهي الذي لم يبد ممتنع اذ كل ما حصل منه دائما
ليس الا متناهيا وان كان متناهيا فيلزم ان يكون نسبة المتناهي
الى المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي الى غير المتناهي في الزمان
هف على انا نقول يلزم من ضرورة التطابق بين الزمان والمسافة ومطابقة
كل منهما للحركة تناهيهما وفيه نظر قد عرفته قدس سره ومن هذا علم
ان اللاتناهي في الحركات بحسب المدة مستلزم للاتناهي عدة
اورد عليه المنع واسند بان كل مدة فهو متصل في حد نفسه لا اجزاء له
بالفعل واذا جزي الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية
العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف
عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية يعني به
انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور انتهى فان قيل يمكن ان نفرض
تلك المدة منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا دفعة قلت حينئذ
لا يتحقق العدد الغير المتناهي في الواقع وفيه الكلام وهذا الكلام ماخوذ مما ذكره
صاحب المحاكمات وهو جواب الشارح لكن حق الكلام ان المراد
في نصف ذلك الزمان وتمكنا في نفس الامر وامكان فرض قطعها في نصفه لا يجدي
نفعا لجواز ان يكون المعروض محالا لا مستلزما محالا لذاته ولئن سلم فلا يمكن ان يقال
مرادهم باللاتناهي في الشدة ان يقطع بحركة مسافة في مدة لا يمكن

لا يمكن من جنس الذات قطعها في مدة اقصر منها اي المراد نفي الامكان
الذاتي وظاهر ان فيما نحن فيه قطع نصف المسافة لما وقع في نصف الزمان
فلا مانع ذاتيا من قطع الكل في نصفه ايضا كيف وانهم ذهبوا الى ان الحركة
في نفس الامر اسرع من حركة المحدد الذي كان الزمان مقدارا له ولا يمكن ذلك
بحسب نفس الامر والا انتقل العرض الذي هو الزمان من حركة المحدد والذي كان الزمان
مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر والا انتقل العرض الذي هو الزمان
عن حركة المحدد والبرهان هف فتامل ثم يمكن ان يقال لعل التفاوت من جهة السرعة
والبطوء يظهر في اثناء الحركة بان يقع في اثناء كل دورة من البطوء دورات كثيرة
من السريع كما في حركة الفلك التاسع والشمس فتامل قدس سره اما الاول
فعلى تقدير صحتهما يعم الاول وفيه نظر اما في المدة فظاهر اذ اللاتناهي فيها لا يمكن
الا اذا كان هناك شيء غير قار الذات ينطبق على تلك المدة الغير المتناهية
حتى يقال انها غير متناه بحسب المدة ولهذا قال الشارح ومعنى ذلك وهو ان العقول
الجسمانية لا تقوى على حركة يكون وقوعها في زمان غير متناه فلانه
لو لم يمكن تلك العدة متعاقبة واقعة كل منها في زمان لكان وقوعها جميعا
فظاهر انه لا يجري هذا الدليل اذ يمكن زيادة غير متناهية على غير متناه
من جهة العدد ولا يلزم انقطاع وحدس العددين كعدد حركة الفلك التاسع
والشمس وان كانت متعاقبة لا يكون الا ان يكون كل منها واقعة في زمان غير

مجموع تلك الازمنة الغير المتناهية العدد غير متناه بحسب المقدار
قال الشيخ في الشفا هذا البرهان انما يجري في الآثار التي يجب
ان تتجزى في الزمان واما الآثار التي يجب وقوعها في الزمان والآن في الزمان لا
فيها هذا البرهان اذ يمكن ان يقال تأثير الكل في آن وتأثير الجزء في زمان وهذه
ولا يخفى دلالتها على ما ذكرنا الشارح وتناسبت مجالها
المختلفة بالصغر والكبر اقول يمكن ان يقال كلام المص راجع الى
ما ذكره الشارح ثم هذا البرهان مخصوص بما اخذ احكام الجسم وذلك بالقياس
يجوز ان يكون تلك القوة وان انقسمت بانقسام محلها حالة في الجسم
غير متشابهة كالقوة الحيوانية والنباتية ولو سلم ان الكلام في القوى
المتشابهة الحالة في الجسم البسيط فيمكن ان يقال تحريك الكل وتأثير الجزء في
الجسم ليست نسبته تأثير الكل في الكل بل يمكن ان يقال حين الانفصال
لا يقع للجزء تأثير كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قال
الامام الرازي ولو سلم فيجوز ان يكون نسبة تأثير الكل ويكون تلك الحصة
مستندة الى تشخص هذه القوة العارضة بالكل وتشخص محلها
فلا بد لنفي ذلك من دليل الشارح الامر كذلك اذ العقل
الصحيح اول العقل قد حكم في البرهان التطبيقي ان انطباق احد المقدارين
على الآخر بالمساواة واللامساواة وان كان خاصة شاملة للكم لكن

لكن اذا كان الكم موجودا على ما صرح به فيسمى هناك فان قلت الزمان الغير
المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الذهن قلت
وجوده في الذهن ان كان في الوجود الجزئي الخيالي فظاهر ان ذلك باطل
بالوجدان وبالبرهان لعدم تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح فيه
وان كان في الوجود العقلي على الوجه الكلي فظاهر انه لا يكفي لتطبيق احد المقدارين
على الآخر ليظهر التساوي او التفاوت انما ذلك في الوجود
على الوجه الجزئي اما الخارجي او الخيالي ليظهر ذلك للمعنى الراجع وجدانه
لشطر سليم الفطرة كيف لو كان كذلك يلزم ان لا يمكن للعقول الحكم
على زيادة غير متناهية معدوم على غير متناه آخر معدوم بمجرد وجودهما
في العقل فيلزم ان لا تقدر العقل على تعلقهما بهف هذا ما تيسر لي
في الابحاث المتعلقة بمباحث الامور العامة
الحمد لله على الخير والكرامة ونسأل الله التوفيق
ما في الكتاب والصلوة على من اوتي
الحكمة وفصل الخطاب كل شيء
يرجع اليه المبدأ
والمآب

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعاشر غفر له
وكفى عنده ١٧٥